خديجة العزيزي

الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي



بيسان

• اسم الكتاب: **الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي**

• المــــؤلف: **خديجة العزيزي**

• الطبعة الأولى: حزيران (يونيو) 2005م

• الناشر: **بيسان للنشر والتوزيع والإعلام**

ص. ب: 5261 ـ 13 بيروت ـ لبنان

هاتف وفاكس: 00961 1 351291

بريد الكتروني: bisanbok@lynx.net.lb

تقـديـم

ما هي الأسس الفلسفية للفكر النسوي؟

تزايد الاهتمام بقضية المرأة في المجتمعات العربية في الآونة الأخيرة من منطلق المفهوم الواسع لحقوق الإنسان الذي يتضمن المساواة بين الرجل والمرأة. وتعددت المقاربات العلمية لدراسة أوضاع المرأة في تلك المجتمعات، يهدف فضح المؤسسات والأنظمة والممارسات التي لا تزال تعوق خروج المرأة إلى عالمي العلم والعمل، ولا تتورع عن استخدام العنف ضدها في شتى صوره. إلا أن الاهتمام بالأسس الفلسفية التي لا بد منها لتسويغ المطالبة العملية بتحرر المرأة والاعتراف بكيانها الإنساني التام ومساواتها مع الرجل في الحقوق والواجبات الإنسانية الأساسية، مع احترام الاختلاف بينهما، لا يزال ضعيفاً. فما يمكن تسميته، تساهلاً، الحركة النسوية في العالم العربي منشغل بمتطلبات النضال المطلبي، في ظروف قاسية إجمالاً، سعياً وراء نتائج قريبة ملموسة، وقلما يقف متسائلاً عن الدعامة النظرية لما يرفعه من مطالب وما يقترحه من برامج. ولذلك يسهل على القوى المحافظة المتزمتة أن تحاصره وأن تلتف حوله متسلحة بقيم المجتمع البطركي التقليدي وتأويلات «أصولية» لمبادئ الشرع الديني وأحكامه.

وما أصدره مؤخراً تجمع الباحثات اللبنانيات في الكتاب التاسع من سلسلة

كتبه الدورية التي دأب على إصدارها منذ العام 1994 تحت عنوان «النساء في الخطاب العربي المعاصر»، يؤكد أن الجانب الفلسفي في الخطاب العربي المعاصر عن النساء، سواء كان صادراً عن الرجال أم عن النساء أنفسهن، لا يحظى بأي اهتمام حقيقي. فقد تنوعت الخطابات التي توجه هذا الكتاب الجماعي، الواسع، الغني بالمعلومات والموضوعات والآراء النقدية، إلى دراستها وتحليلها وتقييمها، «انطلاقاً من انعكاس الأحداث والظواهر المعقدة التي شهدناها في المرحلة الأخيرة على النساء العربيات، التي حملت إليهن الكثير من المتغيرات والتي تجلت في شبكة من الميول المتضاربة: المزيد من الفرص والمزيد من القيود، وانطلاقاً أيضاً من كيفية تفاعلهن مع هذه الظواهر». إلا أن هذا التنوع لا يحتوي على أي خطاب يمكن أن يوصف بأنه خطاب فلسفي عن المرأة أو بأنه قاعدة فلسفية على درجة معينة من البناء المتماسك ضمن خطاب سياسي أو تربوي أو مهني أو عائلي عن المرأة. هل يخلو الخطاب العربي المعاصر عن المرأة تماماً من أي مضمون فلسفي؟ لا أظن أن الجواب هو النفي القاطع. ولكن القليل الذي يمكن أن نعثر عليه هنا أو هنالك لا يغيّر الحقيقة العامة، وهي حاجة الفكر النسوي العربي إلى تقوية تحركه البحثي والنضالي بالفلسفة.

ومن أجل تلبية بعض من هذه الحاجة في الوضع الحاضر للفكر النسوي العربي، يأتي هذا الكتاب عن «الأسس الفلسفية للفكر النسوي»، للباحثة الأردنية خديجة العزيزي، في الوقت المناسب. فهو كتاب ينم عن وعي حاد بضرورة الفلسفة للفكر النسوي، تأسيساً وتسويغاً وتوجيهاً، ويسعى إلى بلورة «الأسس» الفلسفية التي لا بد من طرحها وتوكيدها ومناقشتها وتطويرها لكي تكون حركة تحرر المرأة في المجتمعات العربية متينة القوام قادرة على المقاومة، حيث يجب المقاومة، وعلى الاقتحام، حيث يجب الاقتحام. إلا أنه لا يفعل ذلك بصورة مباشرة، بل بواسطة التفكير في ما أنتجته الحركة النسوية، بتياراتها المختلفة، في البلدان الغربية بوجه عام، وفي المجتمع الأميركي بوجه خاص، من مؤلفات

فلسفية، وضعتها في معظمها نساء باحثات ومناضلات، ولم يترك صدورها النظرة الفلسفية السائدة إلى الإنسان على حالها.

ومن هنا، ما سيجده قارئ هذا الكتاب من اهتمام بالعرض والتصنيف والتحليل الموضوعي لتلك المؤلفات، من جهة، ومن محاولة للتعليق والمقارنة والنقد والغربلة، من جهة ثانية. فالباحثة تريد أن تسأل الفكر النسوي الذي سجّل تقدماً ملحوظاً في البلدان الغربية ـ تقدماً لا يخلو بطبيعة الحال من تطرف أحياناً، ومن شطط أحياناً أخرى ـ عن المبادئ الفلسفية التي اعتمدها لتسويغ برامجه العملية، وهي تشمل جميع مناحي الحياة الاجتماعية: من المنزل إلى الدولة مروراً بمختلف القطاعات الثقافية والاقتصادية. وذلك ليس بهدف تبني تلك المبادئ والدعاية لها، بل بهدف التعرف إليها، على حقيقتها، في المناقشات الحادة التي أدّت إلى توليدها وتطويرها، ومن ثم بهدف طرحها للنقاش الرصين، أعني بهدف التنوير العلمي (الاطلاع الموضوعي بواسطة النصوص والمصادر الأصلية)، والتنوير الاجتهادي (تحريك الحس النقدي والإبداعي).

وقد بذلت الباحثة لبلوغ هذا الهدف المزدوج جهوداً كبيرة على مدى سنوات عدة، وواجهت بشجاعة رائعة صعوبات عديدة، علمية ونفسية واجتماعية. وتوصلت في النهاية إلى كتاب متعدد الفوائد للفكر النسوي العربي، وللفكر الاجتماعي العربي بصورة أوسع. كتاب واضح العبارة، متناسق الفصول، شامل لأقسام موضوعه، معتدل النبرة، طموح المقصد، دون ادعاء بالخلو من النقص في هذا الجانب أو في ذاك. كتاب يفتح الباب لدراسات جدّية جديدة، تكمله أو تتجاوزه، في حدود حقله أو بإعادة النظر فيها. أما الفائدة الخاصة على صعيد منهج التوجّه العام، فإنها تتحدد في نظري بكون هذا الكتاب يشكل محاولة جادة وصريحة لتطبيق مبدأ الانفتاح والمشاركة في الكونية دون فقدان الذات والهوية. وما أحوجنا في هذه المرحلة من تاريخنا إلى التعمق في هذا المبدأ والاجتهاد الذكي في تطبيقه.

ناصيف نصّار

المقـدمـــة

احتل المذهب النسوي Feminism مركز الصدارة في الثقافة الغربية الانغلوفونية، وتفوقت الحركات النسوية التي تمثله على سائر الحركات الاجتماعية التي ظهرت في أمريكا، في الثلث الأخير من القرن العشرين، بسبب ما قدمت مفكراته، المتخصصات بالفلسفة وبفروع معرفية مختلفة من رؤى سياسية واسعة ومفاهيم جديدة وفكر متنوع وتحليل منتج، وبسبب استعانتهن بخبرات النساء من أجل تطوير فلسفة جديدة في السياسة والأخلاق. وقد أدى نشاطهن إلى إحداث تغيير في السمات الأساسية للفلسفة الليبرالية، وتغييرات في الدول الغربية على صعيد الأسرة والمجتمع وسياسة الدولة، وتأثير على صناع القرارات الكبرى في الولايات المتحدة.

تردد صدى المذهب النسوي في أنحاء العالم، وتسللت مبادئه إلى جماعات نسائية ومفكرين ومفكرات في دول مختلفة، عبر وسائل الإعلام المرئية والمسموعة التي تنقل كل ما استجد من فكر نسوي، وعن طريق الحوارات الدائرة في المؤتمرات النسوية الدولية، وأصبحت مقولاته عالمية وتوظف من قبل معظم النساء في العالم في تحليل القمع الموجه ضد النساء وفي الكفاح ضد الأنظمة البطريركية، ولقيت مطالب الحركات النسوية الغربية،

وبخاصة الحركة النسوية الاشتراكية، صدى لدى حركات التحرير الوطنية والجماعات النسوية في الدول الاشتراكية, التي تجاوز تفكيرها الماركسية التقليدية ودعت نفسها Neo Feminist، ولدى جماعات نسائية في العالم الثالث، وأحزاب سياسية لم تقتنع بالماركسية الأورثودوكسية، وجماعات أنصار البيئة وأنصار السلام، المعارضين استخدام الأسلحة النووية. وصار من الممكن سماع أفكار طرحتها الموجات النسوية، الأولى والثانية والثالثة، في دول كثيرة مثل ناكارغوا وكوبا والمكسيك والهند والصين وباكستان ومعظم الدول العربية وغيرها من دول العالم الثالث.

لم يكن الفكر النسوي غائبا عن أذهان المفكرين والباحثين العرب الذين تابعوا ما يجري في الغرب من ثورات علمية واجتماعية وإيديولوجية، ومن مناقشات فكرية حول قضايا اجتماعية وسياسية واقتصادية ودينية، ومنها ما يتعلق بالمرأة. ولهذا ظهر في العالم العربي، منذ أوائل عصر النهضة ، خطاب نسوي كجزء من المشروع التحديثي لدى كثير من المفكرين العرب،وبخاصة الذين احتكوا بالثقافة الغربية مثل الطهطاوي ومحمد عبده وقاسم أمين وفرح أنطون وغيرهم ، كشف عن وعيهم لمشاكل المرأة العربية وإدراكهم لما فرض عليها من قيود وما تعانيه من قمع وتخلف وجهل ناتج عن ثقافة سائدة في العالم العربي تحط من قيمة المرأة وتكرس تبعيتها للرجل. وتزامن انبثاق الخطاب النسوي العربي مع انبثاق المذهب النسوي في الغرب، وانطلق، مثل هذا المذهب، من مبادئ الفلسفة الليبرالية داعيا إلى تغيير أوضاع النساء في العالم العربي، ومساعدتهن على تطوير أنفسهن، ومساواتهن مع الرجال.

من الملاحظ أن الخطاب النسوي العربي تطور على مراحل وشارك فيه نساء وشعراء وأدباء وأحزاب ورجال فكر ورجال دين، وقد بلغ أوج تطوره في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين بسبب اطلاع المفكرين والمفكرات العرب على آراء ماركس وأنغلز المتعلقة بتحرير المرأة، واطلاع المبعوثين إلى

الجامعات الغربية على الفكر النسوي الغربي الذي ازداد نشاطه في هذه الفترة، ومن اللافت أن الاهتمام بقضية المرأة تزايد في معظم أرجاء العالم بعد العام الدولي للمرأة 1975 وما زال نشطا حتى الآن.

وفي الواقع لم يرق الخطاب النسوي العربي إلى مستوى الفكر النسوي الغربي من حيث العمق والمعالجات الجادة لمشاكل النساء، فليس هنالك حضور حقيقي للفكر الفلسفي فيه، باستثناء بعض أعمال محدودة، وبقي في معظمه رهن قراءات ذاتية أحادية تركز على المرأة المضطهدة والضعيفة والمستغلة، ولم يتجاوز ثنائية التراث والمعاصرة، وتأرجح ما بين التقليد والتجديد، حيث اهتم بعض المفكرين بإحياء التراث الديني أو عقلنته ليلائم أوضاع المرأة المعاصرة ، بينما اتخذ آخرون الفكر النسوي الغربي نموذجا في معالجتهم لقضايا المرأة العربية، وتبنوا مقولات غربية دون مراجعة للإطار المرجعي الذي تدور في فلكه، ولحدود قدرتها التفسيرية خارج سياقها الحضاري، وعجز الطرفان عن صياغة نظرية تجسد تصورهما لمجتمع أفضل؛ وتتضمن القيم الرئيسية التي تحتاجها عملية تغيير أوضاع النساء في العالم العربي.

ولهذه الأسباب وغيرها، ظل تأثير الخطاب النسوي التقدمي، على عامة الناس ضعيفا، وصوته خافتا أمام صوت الخطاب السلفي المعادي للحرية والديمقراطية الذي يجتاح العالم العربي، وتغلب صوت الخطاب الأخير على صوت العقل، واستقطب عامة الناس، داعيا إلى إقصاء المرأة عن المجال العام، منكرا المعنى السياسي للعنف الموجه ضدها، متخذا من انهيار الأسرة في الغرب حجة على كل خطاب يدعو إلى تحرير المرأة، متهما الخطاب النسوي التقدمي بأنه جزء من مؤامرة على الإسلام، تستهدف تغريب المسلمين وتدمير هويتهم التاريخية، وقد استغل أصحابه جهل الناس لما يعنيه المذهب النسوي الغربي، وقدموا صورة مشوهة عنه، وشجبوا حركات التحرير النسوية، وعارضوا سعيها إلى زيادة وعي النساء بأوضاعهن وما يعانين من قمع، وإلى النهوض بالمرأة على نحو يسمح بإطلاق كامل طاقاتها وقدراتها وتلبية احتياجاتها

المادية والفكرية والأخلاقية، والعمل من أجل تحقيق المساواة والتنمية والسلم لجميع النساء ولصالح البشرية جمعاء.

ونظرا لأن الفكر النسوي أصبح يمثل جانبا هاما من جوانب الثقافة الغربية التي بدأت تتسلل إلينا في عصر العولمة من كل حدب وصوب، وبسبب ندرة المعلومات عنه أدت صورته الضبابية إلى انبهار البعض به وقلق الكثيرين خشية من أن ينتهك الفكر النسوي خصوصية مجتمعاتنا، ويزعزع قيمنا بما يحمل من آراء تدعو إلى تفكيك العائلة وتشجيع العلاقات الشاذة والإباحية، وتزايد قلقهم مع تزايد الهيمنة السياسية والاقتصادية على أجزاء من العالم العربي. هذه الأسباب جعلتنا ندرك مدى حاجتنا لمعرفة صحيحة وواضحة ودقيقة وناقدة للفكر النسوي الغربي، ونبادر إلى تقديمها للقارئ العربي من خلال كتابنا هذا، محاولين الكشف عن الأسس الفلسفية التي قامت على أساسها جميع تياراته، ونأمل أن يتعرف القارئ العربي من خلال ما سنقدمه إلى ما تضمنه هذا الفكر من إيجابيات وسلبيات، وأن يستفيد من يحاول تطوير الخطاب النسوي العربي من منهجية بعض مفكرات الحركات النسوية اللواتي استطعن تسويغ المطالب النسوية على ضوء مبادئ ومثل فلسفية، ومعالجة قضايا المرأة بأسلوب لم يفصل بين العام والخاص ولا بين الأسرة والدولة، أو بين السلطة والمسؤولية، وأدى ذلك إلى الارتقاء بالمرأة إلى مستوى صناع القرارات.

والحقيقة أننا لا نقصد من وراء عملنا هذا الاندماج في الحضارة التي ينتمي إليها المذهب النسوي، ولا نقصد قبول المذهب أو الإعراض عنه، أو تبني هذا أو ذاك من أشكاله، وإنما بسبب شعورنا بالحاجة الماسة إلى التحاور مع فلاسفته، واعتقادنا بضرورة إيجاد نوع من التقارب بين الحركات النسوية المتعارضة، التي تنتمي إلى ثقافات مختلفة، يجعلها تلتقي مع كل فكر ينشد العدل والحرية والمساواة ويرفض كل أنواع القمع الموجه للإنسان. إن هذا التقارب يمكن أن يتحقق طالما أنه بالإمكان الاتفاق على تفسير واحد للمبادئ

المشتركة بين حركات التحرير النسوية، لأن المبادئ تمثل مقاصد وغايات بعيدة من السهل أن يتفق عليها معظم الناس.

إن الهدف الرئيسي لهذا الكتاب هو الكشف عن الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، وبما أن تحقيق هذا الهدف يتطلب التعرف بأبرز الحركات التي تمثل المذهب النسوي، والتعرف بأبرز الشخصيات التي ساهمت فيه، وبالموضوعات ذات الصلة بالفلسفة التي تمحور حولها ذلك المذهب، فهذا يعني أن هنالك ثلاثة مداخل لترتيب الكتاب، لكننا نرى أن تقسيمه حسب المدخل الأول ، أي حسب التيارات التي تمثل المذهب النسوي، غير مناسب، لأن هذه التيارات لم تناقش قضية المرأة من منظور فلسفي فحسب وإنما ناقشتها من منظورات متعددة فلسفية وأنثروبولوجية وتاريخية وسياسية واقتصادية وسيكولوجية، إضافة إلى أن هنالك مفكرات تنقلن بين عدة حركات نسوية، ومفكرات لا ينتمين لأية حركة، ورأينا أن تقسيم الكتاب حسب المدخل الثاني، أي حسب الشخصيات، غير مناسب أيضا لاختلاف مساهمة كل شخصية من الشخصيات عن مساهمة الشخصيات الأخرى، رغم أن جميعهن ناقشن مشكلة واحدة لكنهن لم يتفقن على مبادئ فلسفية مشتركة، لذلك سوف نأخذ بعين الاعتبار عند ترتيبنا لفصول الكتاب الهدف الرئيسي له، ونرتبه حسب الموضوعات التي اعتبرنا أنها ذات طبيعة فلسفية، وسوف نقسمه إلى ستة فصول وفقا لاقتراب موضوعاته من مشكلات فلسفية، أو ذات علاقة بالفلسفة.

سوف يحتوى الفصل الأول على متابعتنا مسيرة الفكر النسوي منذ أكدت المرأة، في القرن الثامن عشر ولأول مرة في تاريخ الفكر الغربي، أهليتها الفكرية وتحدت الفلاسفة الذين تنكروا لقدراتها العقلية، وحتى ظهور الموجة النسوية الثالثة في نهاية القرن العشرين. وسيتم التركيز في هذا الفصل على تعريف المذهب النسوي وما حمله من لغة تنطوي على مفاهيم ومعايير جديدة، وعلى التوتر الذي حصل في هذا المذهب، نتيجة تأثر مفكراته بفلسفات وإيديولوجيات متنوعة، وأدى إلى انبثاق عدة حركات نسوية.

وسوف يتضمن الفصل الثاني تحليلنا ونقدنا لآراء عدد من فلاسفة الحركات النسوية، اللواتي أعملن أدواتهن النقدية في الفلسفة السياسية التقليدية، وكشفن عن آراء لفلاسفة كبار عن المرأة، ووصفن بعض آرائهم بأنها ذكورية ومتحيزة ضد النساء، واعتبرن آراء أخرى، بالقياس إلى الأفكار السائدة عن النساء في عصور أولئك الفلاسفة، متقدمة ولصالح المرأة.

وسيحتوي الفصل الثالث عرضا للموقف المعرفي للحركات النسوية: الليبرالية والماركسية والراديكالية والاشتراكية، وتحليلنا ونقدنا لآراء فلاسفتهن اللواتي حاولن إقامة نظرية أبستمولوجية، كما سيحتوي هذا الفصل أيضا اقتراحات تمكن فلاسفة الحركات النسوية من التخلص من المآزق التي وقعن بها أثناء محاولتهن تأنيث الأبستمولوجيا.

وفي الفصل الرابع سوف نعرض الرؤية النسوية لطبيعة الإنسان، ونناقش تفسيرات مختلفة للطبيعة الإنسانية صدرت عن فلاسفة الحركات النسوية وعن عالمات النفس النسويات، اللواتي طورن نظرية التحليل النفسي وعبرن عن رؤية جديدة ومختلفة عن وجهة نظر فرويد وتلاميذه المتعلقة بالمرأة.

وسوف نناقش في الفصل الخامس تحليلات المفكرات النسويات للقمع الواقع على المرأة، وتصوراتهن لمجتمع أفضل يخلو من جميع أنواع القمع الموجه ضدها، وسنقدم في هذا الفصل أيضا تحليلاً ونقداً للمطالب السياسية لأبرز الحركات النسوية الغربية.

وفي الفصل السادس سنقدم تحليلا ونقدا لآراء فلاسفة الحركات النسوية حول استقلال المرأة واستقلاليتها، وحول موضوعات تتعلق بالقيم والفضائل، والتشريعات القانونية، وأخلاق الرعاية، والمجتمع الأمومي.

أما الخاتمة فسوف تتضمن تقويماً شاملا لجميع موضوعات الكتاب، ومن خلال هذا التقويم سنحاول الإجابة عن أسئلة تطرح في الأوساط الفلسفية عن المذهب النسوي، وأهمها سؤالان فحواهما: ماذا قدمت الفلسفة للمذهب النسوي؟ وماذا قدم هذا المذهب للفلسفة؟ واقتراحاتنا للمساعدة على ارتقاء

الفكر النسوي إلى مستوى الفلسفة، ووصوله إلى نظرة فلسفية شاملة ومتماسكة حول قضايا تصدت لها الاتجاهات الفكرية النسوية المختلفة، تتعلق بمشكلات فلسفية كبرى، في الأبستمولوجيا، وفلسفة اللغة، وفلسفة علم النفس، والفلسفة الأخلاقية والسياسية.

إن الاطلاع على الفكر النسوي الغربي ومعرفة المبادئ التي قام على أساسها سوف يساعدان على دراسة الخطاب النسوي العربي دراسة واسعة وعميقة وناقدة، وعلى معرفة الأسس الفلسفية التي يقوم عليها، وعلى إعادة قراءة الموروث الثقافي العربي وما يتضمن من نظريات ومبادئ وقواعد وأحكام تتعلق بتنظيم العلاقة بين الجنسين، والتي قيل بأنها تفوق أحدث الأساليب التي اقترحتها مفكرات المذهب النسوي لتنظيم هذه العلاقة.

وفي الواقع، إن دراسة من هذا النوع تتطلب اطلاعا واسعا على موضوعات فلسفية وعلمية متنوعة، لأنه لا بد للباحث في الفكر النسوي من أن يعرج على نظرية المعرفة والمنطق وفلسفة العلوم وعلى الفلسفة السياسية والأخلاقية، وأن يعرف ما تتضمنه الفلسفة من المبادئ التي تتعلق بالحقوق والواجبات ومن مفاهيم ومعايير تتعلق بالموضوعية والصدق. ولا بد للباحث أيضا من أن يعرج على مجالات علمية مختلفة، كالبيولوجيا وعلم النفس والاقتصاد والأنتروبولوجيا وغيرها، لهذا فإن أية دراسة تتناول الفكر النسوي لا تستضيء بالفلسفة ولا تستعين بنتائج الأبحاث العلمية حول هذا الموضوع، لن يكتب لها النجاح. إن سعة استطلاع الباحث سوف تمكنه من الالتقاء مع المفكرين والفلاسفة الذين يحتكمون إلى العقل، وينطلقون من نظرة فلسفية شاملة تتعلق بالإنسان، ويرفضون القمع الواقع عليه الذي يمارس من قبل أفراد أو جماعات أو دول مهيمنة، وسوف تجعل أفكاره تتسق مع الأهداف الواسعة للحركات النسوية الجديدة التي لم يعد همها تحرير المرأة فقط، وإنما تحرير الإنسان من القمع الموجه ضده أيا كان جنسه أو لونه أو عرقه أو دينه أو قوميته.

الفصل الأول

المذهب النسوي
تاريخه، مدارسه، وأبرز مفاهيمه

أولاً ـ تاريخ المذهب النسوي

أطلق اصطلاح المذهب النسوي Feminism على الفكر المؤيد لحقوق النساء والداعي لتحريرهن من القمع الذي تمارسه السلطة الذكورية ضدهن، وقد بدأ في أوروبا في أواسط القرن التاسع عشر كجزء من الخطاب التنويري، ثم انتقل إلى أمريكا. ويتضمن الاصطلاح تعريف النساء بأنهن مقموعات بصورة دائمة ومنتظمة وأن علاقات الجنوسة[1] (العلاقات ما بين الذكور والإناث) ليست ثابتة ولا يصح أن تدرج في الاختلافات الطبيعية بين الجنسين، كما يتضمن الاصطلاح أيضاً الالتزام السياسي بتغيير أوضاعهن نحو الأفضل[2].

إن المذهب النسوي حديث النشأة، ولكن الفكر الداعي لتحرير النساء

(1) سوف أعبر عن كلمة Gender بكلمة جنوسة وفق تعريب أنطوان الفرزلي الذي يرى أن كلمة جنوسة تعبر عن حالتي الذكورة والأنوثة بكل أبعادهما ودلالتهما وما يتصل بهما من اشتقاقات، وقد اشتق لفظة جنوسة، على وزن فعولة، للتعبير عن الحالة. ويرى الفرزلي أن كلمة جنوسية، على وزن فعولية، تستعمل للتعبير عن الصفة، و كلمة جنسن على وزن فعلن، تستعمل للتعبير عن الفعل. راجع: المواطنية في لبنان، دار الجديد، بيروت، 2000، ص13.

(2) Sonya Andermahr, et «al Terry Lovell and Carol Wolkowits, A concise Glossary of Feminist», London and New York 1997 P 76.

موجود منذ تاريخ طويل، وبما أن النساء كن في حالة تبعية للرجال لسنين طويلة، فقد كانت هنالك مقاومة لتلك التبعية اتخذت أشكالاً متعددة لكنها في معظمها كانت فردية ومنعزلة ونصف واعية. وتبدت المقاومة على صعيد الفكر منذ حوالى ثلاثة قرون حيث سمعت أصوات تدعو لتحرير النساء في إنكلترا في القرن السابع عشر ثم في فرنسا والولايات المتحدة. ففي هذه الفترة حدثت تغيرات اقتصادية وسياسية كبيرة أدت إلى تغيير العلاقات التقليدية التي حددت المجتمع ما قبل الصناعي، فقد تطورت الرأسمالية الصناعية في إنكلترا وتبنت كل من فرنسا والولايات المتحدة الأنظمة السياسية القائمة على أساس الديمقراطية التمثيلية، الأمر الذي أدى إلى تغير المعنى السياسي والاقتصادي للعائلة التي تبدلت أحوالها، وتمزق مركز المرأة التقليدي فيها، ففقدت النساء من الطبقات العليا نفوذهن السياسي مع انحدار العائلات الأرستقراطية وانبثاق الحكم الديمقراطي، وتقوض الأساس الاقتصادي لنساء الطبقات الدنيا حين نقلت الحركة الصناعية أعمالهن التقليدية من البيت إلى المصنع. ومع تناقص مساهمة النساء في الأسرة اقتصادياً من خلال أعمالهن التقليدية الفعالة مثل إنتاج الطعام وحياكة النسيج وصناعة الملابس، تزايد اعتمادهن، وبخاصة غير العاملات منهن، على أزواجهن فالتغت قوتهن في الأسرة مقابل ازدياد قوة الرجال وهيمنتهم.

ظهر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مفكرات وفلاسفة من أمثال: ماري ولتسونكرافت وجون ستيوارت مل وريتشارد بانكهرست طالبوا بمنح النساء حق الاقتراع ومساواتهن مع الرجال قانونيا وسياسيا[1]. لكن رغم ذلك، بقيت أصوات النساء تسمع منفردة حتى منتصف القرن التاسع عشر حيث تغيرت أحداث كثيرة مع ثورة الإنسان الأوروبي وتصاعد مثل الديمقراطية، فتزايد عدد

(1) من هؤلاء النساء السان سيمونيه وهي الرائدة الحقة للنسوية وقد طالبت بمساواة النساء قانونيا وسياسيا بالرجال.

النساء العاملات اللواتي يتمتعن باستقلال اقتصادي وعلت أصوات النساء في الدول الأوروبية مطالبات بحقوقهن وظهرت تنظيمات نسوية بلورت مطالبهن.

استخدم في هذه الفترة لأول مرة مصطلح المذهب النسوي ليشير إلى جماعات متغايرة ومترابطة تهدف جميعها إلى دفع مركز المرأة إلى الأمام بأي أسلوب ممكن[1]. وشاع استخدام هذا المصطلح في الولايات المتحدة في القرن العشرين وأطلق هذا الاصطلاح أول الأمر على إحدى الجماعات الخاصة المؤيدة لحقوق النساء وهي جماعة تؤكد تفرد النساء ونقاوتهن الخاصة، وروحانية خبرات الأمومة، وقد دعي هذا الاتجاه في بريطانيا «الرومانتيكية الجنسية» في مقابل الاتجاه الذي كان سائداً من قبل وهو«العقلانية الجنسية»، والذي كان يرى أن تبعية النساء للرجال تمثل وضعاً لا عقلانياً، بسبب التشابه الأساسي بين الرجال والنساء وليس بسبب كون النساء أنقى من الرجال.

في عام 1960 حصل أحدث انبعاث للفكر النسوي وهو ما أطلق عليه الموجة الثانية. وتجاوزت هذه الموجه الموجة السابقة في اتساع اهتماماتها وعمق نقدها، لكنها كانت أقل توحداً مما كانت عليه الحركات النسوية السابقة واقل التزاماً بالتعليمات المشددة في استخدام مصطلح المذهب النسوي؛ الذي تداعت شروط استخدامه وأصبح يطلق على فكر كل الباحثين والباحثات عن أساليب تنهي تبعية النساء، بغض النظر عن الأساس الذي تقوم عليه أبحاثهم .

ومما تجدر ملاحظته أن عبارتي المذهب النسوي Feminism والنسوية Feminist عبارتان مشحونتان انفعالياً تبدوان بالنسبة إلى البعض مشرفة بينما تحمل معنى الازدراء بالنسبة إلى جماعات أخرى، لذلك توجد جماعات وحركات نسوية تطالب بها رغم عدم استحقاقها لها، وجماعات ترفضها رغم تطابق آرائها مع مطالب المذهب النسوي. وبما أن عبارة المذهب النسوي استخدمتها لأول مرة نساء يتأصل تفكيرهن بعمق بجذوره البرجوازية الغربية،

---

(1) Sonya Andermahr , Op cit P 77.

كان من الطبيعي أن ترفضها النساء في الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي. فقد رفضت من قبل الكسندرا كولونتيا «Alexandra Kollontia» التي كانت ترأس القسم النسائي في الحزب عام 1920 وكانت مسؤولة عن تقديم إصلاحات ذات مدى واسع تهدف إلى تحرير المرأة. واعتبرت الكسندرا هذه العبارة ملونة بفكر الحركة النسائية الليبرالية في أوروبا والولايات المتحدة.

لم تقتصر معارضة استخدام هذا المصطلح على النساء الشيوعيات في الاتحاد السوفيتي، وإنما ثار جدل حوله بين مفكرات الحركات النسائية القومية في الهند، وما زال الجدل محتدماً حول استخدامه بين معظم مفكرات الحركات النسائية في العالم الثالث ومفكرات حركة النساء السود في الولايات المتحدة . كذلك عبر الفكر النسوي الفرنسي عن تحفظه في استخدام المصطلح حين عرفت الجماعة النفسية «The Psych Et Po» في أواسط عام 1970 مصطلح المذهب النسوي بأنه فكر حركة إصلاحية نسوية تريد سلطة ضمن النظام الهرمي[1]. لكن رغم هذا التحفظ والمعارضة، فإن عبارتي المذهب النسوي «Feminism» والنسوية «Feminist» استمرتا بفضل تأثير عدد كبير من مفكرات الحركات النسائية اللواتي مست مطالبهن جميع مظاهر الحياة وقدمن تحليلاً للقمع الواقع على النساء ورؤى وافرة تساعد على تحريرهن، وتبدت نتائج هذا الفكر في أنحاء كثيرة من العالم، ويمكن ملاحظة هذه النتائج في التحصيل العلمي للفتيات في المدارس والجامعات ، وفي معاملة عادلة حظيت بها النساء في عدد من أقطار العالم.

استخدم الفكر النسوي في موجاته المبكرة لغة الحقوق والمساواة. لكن في أواخر عام 1960 أصبحت عبارات القمع والتحرير مفتاح كلمات النشاطات السياسية لليسار الجديد ، ومع تزايد حركات التحرر (مثل حركة تحرر السود

---

(1) استخدم هذا المصطلح لأول مرة في اوروبا فورييه، لكن أكد البعض أن الكسندر توماس الأبن هو أول من استعمله.

وحركات التحرر في العالم الثالث وغيرهما) كان من الطبيعي أن يدعو الفكر النسوي الجديد نفسه «حركة التحرير النسوية». فقد رفضت المؤيدات لهذا الفكر نماذج القوة والسلطة الموجودة في المجتمع ودعون إلى الاعتراف بالجماعات المهمشة والمقموعة واحتوائها واحترامها.

وفي العقدين الأخيرين من القرن العشرين، أصبح بالإمكان القول بأن المذهب النسوي ضم عدداً من المفكرين الذكور وحاز على درجة عالية من الاعتراف في عدد من الخطابات في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، فقد أشار منظرون اجتماعيون وسياسيون ضمن أعمالهم إلى هذا المذهب، وانهمك عدد من فلاسفة الحركة النسائية في إعداد نظرية سياسية نقدية تساعد على تغيير المجتمع وبحثن عن أسس فلسفية تقوم عليها هذه النظرية. وصرحن بأن نظريتهن يتعين أن يكون لها سمات تميزها عن باقي النظريات السياسية بسبب اهتماماتها الدقيقة، وبرامجها المتنوعة، وأسئلتها المتنوعة عن الأسباب النهائية للظلم الواقع على النساء وأساليب مواجهته وديناميكية التغيرات الاجتماعية، وسعيها لإقامة مجتمع حر إلى أبعد الحدود، وسؤالها عن هوية العاملين والموجهين للقوة الاجتماعية وعن الخصم الذي يتعين على النساء مقاومته والكفاح ضده[1].

إن المذهب النسوي اليوم هو الرؤية النسوية الرئيسية في المجتمع الغربي المعاصر. ولكن رغم ذلك لا توجد مدرسة أو حركة نسائية واحدة تمثل هذا الفكر، وإنما توجد حركات كثيرة تنتمي إلى أيدلوجيات وفلسفات مختلفة نمت بتنوع في الغرب وفي أقطار كثيرة في العالم، فهنالك الفكر النسوي الليبرالي، والماركسي، والمادي، والاشتراكي، والسحاقي، والراديكالي. والفكر النسوي لحركة السود ، كما أن هنالك أيضاً اتجاهاً نسويا جديدا تأثر بفلاسفة ما بعد

(1) Alison Jaggar «Feminist Politics and Human Nature» Rowman and little field Publishers. INC. 1983 P7.

الحداثة بدأ يظهر ودعا نفسه «ما بعد النسوية Post Feminism». ويلاحظ أنه رغم تنوع هذه الجماعات، فإنها تشترك جميعها في نقدها ومعارضتها للتعصب الديني والعرقي وللاستعمار وتشترك أيضاً في استخدامها لمفاهيم جديدة وفي توسيعها وتطويرها لمفاهيم أضفت عليها عمقاً وأغنت بها الفكر السياسي والثقافي؛ ويحسن قبل الحديث عن تلك المفاهيم التعريف بأبرز الحركات النسوية المعاصرة التي أبدعت وطورت هذه المفاهيم.

ثانياً ـ أبرز الحركات النسوية المعاصرة

1 ـ الحركة النسوية الليبرالية

وهي أقدم الحركات النسوية وتعود في أصولها الفكرية إلى الفلسفة الليبرالية التي أسسها جون لوك وروسو وطورها بنتام ومل، والتي ترعرعت في تربتها مبادئ الديمقراطية، الحرية والعدالة والمساواة. تبنت هذه المبادئ مفكرات أمثال اولمب دي غوج «Olymp de Gouges» من مفكرات الثورة الفرنسية، ومعاصرتها في بريطانيا ماري ولستونكرافت « Mary Wollstonecraft» وفيما بعد قادت هاريت تايلور Harriet Taylor حملات في القرن التاسع عشر لنشر المبادئ الديمقراطية والمطالبة بحقوق النساء. وقد طالبت المفكرات بأن تشمل مبادئ الديمقراطية النساء وأن لا تقتصر على الرجال ونظمن حملات من أجل تحقيق مطالبهن[1].

ارتبطت الحركة النسوية الليبرالية في الولايات المتحدة مع حركة «Now» المطالبة بمنح النساء فرصاً جديدة. أما في بريطانيا فكان للحركة النسوية الليبرالية دور فعال حيث طالبت مفكراتها بإنهاء التمييز الجنسي وبالمساواة في الأجور ونظمن حملات من أجل تغيير القوانين المجحفة بحق النساء.

---

(1) Andrea Nye «Feminist Theory and the Philosophies of man». New York and London: Rout ledge 1988.

أشتد نشاط الحركة النسوية الليبرالية ما بين عام 1960 ـ 1970 وتميزت آراؤها عن الحركات النسوية الاشتراكية والماركسية من ناحية وعن الحركات المتطرفة الفوضوية والراديكالية والسحاقية من ناحية أخرى، لكن فلاسفة ما بعد النسوية اللواتي انتقدن الفكر النسوي المطالب بالمساواة يملن إلى ضم الحركات الليبرالية والاشتراكية والماركسية تحت جناح واحد، متغاضيات عن اختلاف بينهن ويعتبرن الحركات المتطرفة مضادة لتلك الحركات على أساس أنها تعبر عن اختلاف عن الفكر النسوي التقليدي[1].

2 ـ الحركة النسوية الماركسية

للماركسية تاريخ طويل في تعهدها والتزامها بتحرير النساء. لكن نظراً لاستخدام ماركس مفهوماً مجرداً عن العمل، وبسبب عدم أخذه بالاعتبار مسألة العلاقات الجنسية والقمع الذي تتعرض له النساء، فقد وضع المرأة، من حيث المبدأ، في إطار العائلة ولم يميز بين الذكور والإناث في هذا المجال، الأمر الذي جعل المفكرين الماركسيين بعده يركزون اهتمامهم على علاقة العائلة بالإنتاج الرأسمالي وأهملوا مسائل هامة تتعلق بأوضاع النساء، وقد ترتب على ذلك أن انبعثت حركة نسائية ماركسية عام 1920 قامت بمراجعة النظرية الماركسية، محاولة إجراء مواءمة بين هذه النظرية وبين الفكر النسوي المتعلق بالعلاقات بين الذكور والإناث وبنظام الجنس[2].

اقترحت المفكرات الماركسيات طرح موضوعات تخص النساء على جدول أعمال البيان الرسمي للحزب الشيوعي، والتحليل النظري السياسي وسياسة الحكومة الشيوعية في الاتحاد السوفيتي، ومن هذه الموضوعات،

---

(1) See.. Carol Pateman and Elizabeth Gross, ed «Fminist Challenges», Northeastern University Press 1978.

(2) هذه المراجعة تكمن رؤيتها في أعمال المفكرات الكسندار كولنتيا «Alexandra Kollontai» من روسيا، وكلارا زتكن «Clara» «Zetkin» من المانيا، وإيما جولدمان «Emma Goldmann» من الولايات المتحدة. وقد وصفت إيما جولدمان بأنها مفكرة فوضوية.

الأعمال المنزلية عامة ونموذج الإنجاب الذي ينتج عنه غالباً سلوك استبدادي يتبدى في العلاقات ما بين الأفراد في العائلة وفي العلاقات الجنسية. لكن أعضاء الحزب من الذكور بمن فيهم لينين سخروا من هذه الاقتراحات ثم حل القسم الخاص بالنساء في الحزب الشيوعي في عهد ستالين. وظل صوت الحركة النسوية الماركسية خافتاً حتى عام 1960 الذي انتعش فيه الفكر الماركسي في بعض الدول الأوروبية وفي الولايات المتحدة نتيجة لنهضة إحياء الماركسية، والتفتت المفكرات إلى آراء انغلز الذي قدم في كتابه «أصل العائلة» نقطة انطلاقه حين أخذ في الاعتبار تساؤلات النساء عن أوضاعهن.

ساهمت الحركة النسوية الماركسية مساهمة رئيسية في النظريات المتعلقة بتوزيع العمل والتوظيف والأعمال المنزلية وسوق العمل. وكشفت مفكراتها في أعمالهن وتحليلاتهن عن بعض الضعف في نظرية الإنتاج الماركسية وصرحن بأن هذه النظرية أغفلت عملية التناسل رغم أهميتها، لكنها مع ذلك قدمت رؤى تتيح تطوير نظرية تهتم أكثر بالعلاقات الجنوسية في المجتمع الرأسمالي المعاصر[1]. وقد حاولت بعض المفكرات إنشاء نموذج يعدل النظرية الماركسية التقليدية، وأكدن بشدة على مفهوم الإيديولوجيا، واخترن طريقة ثنائية لفهم الماركسية فاعتبرنها نظرية تتعلق بالإنتاج وتتطلع نحو التكامل من خلال آراء تدور حول العلاقات الجنسية. لكن مفكرات أمثال بن حبيب وكورنيل انتقدن بشدة نظرية ماركس في الإنتاج وحسابات العمل[2]، كذلك انتقدت مفكرات ما بعد النسوية بنيوية التوسير وحاولن زعزعة التركيب الضعيف لمفهوم الإيديولوجيا.

بانهيار الشيوعية عام 1989 أطيح بأشكال الفكر والسياسة الناتجة عن النظرية الماركسية والتي كانت قد تآكلت بسبب ما وجهته إليها البنيوية وما بعد

(1) يقصد بالعلاقات الجنوسية العلاقات القائمة بين الذكور والإناث على أساس نفسي واجتماعي.

(2) Seyla Benhabib and Cornell Druscilla. «Feminism as Critique» Cambridge. Polity Press 1987.

البنيوية من ضربات قاصمة، لكن ذلك لم يحل دون ظهور نظريات ناجحة تابعة لليسار تتضمن أعمال مفكرات فضلن آراء هابرماس والنظرية النقدية على نظرية ما بعد البنيوية، وتركز جهد المفكرات على إعادة بناء الفكر الاشتراكي ضمن سياق فكر ما بعد الحداثة واستخدمن في تحليلهن منهج التفكيك[1].

3 ـ الحركة النسوية الراديكالية

ترتبط هذه الحركة بالفكر النسوي والسياسة النسوية المتطرفة، وقد نشأت ما بين عامي 1960 ـ 1970 في شمال أمريكا ونالت اعترافاً واسعاً، نظراً لتأثيرها على السياسات الخاصة بأوضاع النساء في الغرب. والتزمت المنتميات إليها إلى حد ما بأهداف الاشتراكية، وقد طرحت هذه الحركة أسلوب فهم جديد للعلاقات ما بين الجنسين عبر التاريخ، وعبرت مفكراتها أمثال شالميث فايرستون «Shulamith Fireston» وكيت ميليت «Kate Millet» عن تصوراتهن للقسمة الجنسية في العالم الفكري الذي يسوده الذكور وأحيين مفهوم البطريركية وجعلنه في مركز الحوار الدائر حول التشكيلات الاجتماعية والعلاقات ما بين الجنسين. وظل السؤال الأهم لدى هذه الحركة يماثل ما طرحته الحركات النسائية الأخرى، ويتعلق بالجنس، وبالعلاقات الشخصية، والزواج، والعائلة، والعنف الموجه ضد النساء.

وتتلخص عقيدة الحركة الراديكالية بما يلي: ـ

---

(1) يعتبر هابرماس أفضل مطور للنظرية النقدية حين خلق تعبيرا جديدا في الفلسفة النقدية وهو أن الماركسية ليست فكرا علميا ماديا فحسب، وإنما هي نقد مرتبط بالعقلانية، وكشف هابرماس عن علاقة الماركسية كنقد بالفلسفة الاجتماعية وفلسفة التاريخ، وقد لاقت آراؤه التي تضمنها كتابه، النظرية والتطبيق صدى لدى الحركات النسوية، لأنه تساءل عن الصورة الملائمة لخلق تشكيل عقلاني وقابل للممارسة لنظرية اجتماعية تزيد من وعي الإنسان وتمكنه من إيجاد سبل لتحررالإنسان من أنظمة القمع.

لمزيد من المعلومات انظر أيضا: Rosemary Hennessy. «Materialist Feminism and the Politics of Discourse». New York and London: Rutledge 1993.

1 ـ أن النساء مقموعات دائماً باعتبارهن إناثاً وأن القامعين هم الذكور، لذلك يجب أن تدرك سطوة الرجال وهيمنتهم وتفهم جيداً ويتعين أن لا تختزل إلى أي شيء آخر، كأن ينظر إليها على أنها جزء من الهيمنة الرأسمالية أو هيمنة الطبقة.

2 ـ أن نظام الجنوسة برمته الذي يصنف وفقه الناس والأشياء والسلوك بعبارات تميز ما بين الذكورة والأنوثة هو بناء اجتماعي، ولا أساس له بالفروق الطبيعية بين الجنسين. وهدفه العام إلغاء دور الجنس.

3 ـ أن قمع الذكور للإناث له الأولوية على كل أنواع القمع، لأنه النموذج الذي تقوم على أساسه الأنواع الأخرى من القمع[1].

تعتبر الحركة النسوية الراديكالية نفسها ملاذاً للنساء لأنها كشفت عن العنف الموجه ضدهن في أنحاء كثيرة من العالم، وأثارت مفكراتها أزمة الاغتصاب التي كانت ساكنة وطالبن بإيجاد مأوى للمغتصبات والمهاجرات. وكان للفكر الراديكالي فضل المبادرة في تعزيز المنظمة الصحية ومن ثم انبثاق الحركة الصحية للنساء التي جعلت شعارها «أجسامنا نفوسنا».

أثر الفكر النسوي الراديكالي في كل فكر نسوي ظهر بعد عام 1960 وارتبط به الفكر السحاقي الذي انتقد بشدة الزواج المغاير، وكذلك ارتبطت به جماعات إيقاظ الوعي التي انتشرت في أواخر الستينات وأوائل السبعينات، وألحت على أن كل ما هو شخصي هو سياسي، وقد تبدى تأثير الفكر النسوي الراديكالي وتأثره بالمذهب النسوي الفرنسي وبخاصة آراء المفكرتين لوسه إريغاري Luce Irigaray وهيلين سيكسوس Helen Cixous. كما تبدى أيضا تأثيره بالمذهب النسوي الاشتراكي الذي ساد في بريطانيا والذي يدين بشدة لآراء ماركس والفكر الراديكالي[2].

(1) Sonya Andermahr. Op cit P: 182:

(2) Sonya Andermahr, Ibid P: 183:

4 ـ الحركة النسوية السحاقية

انبثقت هذه الحركة أواخر عام 1960 وأوائل عام 1970 في شمال أمريكا وتوصف بأنها حركة سياسية إيديولوجية تشمل النساء اللواتي ينقسم ولاؤهن ما بين فكر الحركات النسوية السائدة في ذلك الوقت والذي يضع الأولوية لمبدأ التغاير الجنسي وبين حركة تحرر الشواذ المؤسسة من قبل الذكور. ورغم أن السحاق كممارسة وكاعتقاد يشير إلى تغاير في الخواص وله تاريخ طويل، إلا أن الحركة النسائية السحاقية تهتم في ترسيخ نفسها كجماعة مميزة عن كل الجماعات النسوية، فقد ركزت هذه الحركة مثل الحركة الراديكالية على نظام الجنس Sexism، وطورت نقداً منفرداً عن الزواج المتغاير، وعن التغاير الجنسي الإلزامي ومصدره، واعتبرت هذا التغاير نتاج مؤسسات سائدة وممارسات أيديولوجية مستبدة.

كانت الحركة السحاقية هي الوحيدة بين الحركات النسائية التي تعتبر مقولة الجنس لها الأولوية على كل المقولات الأخرى، لأن الجنس لا يشير إلى المرأة من جانب اقتصادي أو سياسي أو أيديولوجي، وتطالب بفصل الثقافة المستقلة للنساء عن الثقافة السائدة. لكن في أوائل عام 1980 وكاستجابة للمثقفات من أعضائها، انبثقت منها حركة سياسية طالبت بإحياء التحدي السياسي لمفهوم التغاير الجنسي السائد ورفضت قواعد السلوك الجنسي، ودافعت عن الإباحية، وقدمت تعريفاً وصف بأنه إيجابي حول انحراف السحاقيات، وأكدت انفصالها عن نشاط الجماعات النسائية الأخرى.

ان ما تجدر ملاحظته أن حركتي السحاقية والشواذ حظيتا باهتمام كبير في الأوساط الأكاديمية في العقدين الأخيرين من القرن العشرين ، وقد وضع التحليل المتمركز حول الجنس وتحليل العلاقات الجنسية؛ ضمن حقول معرفية مختلفة، مما يعبر عن تقدم في الدراسة العلمية للسحاقيات والشواذ والمخنثين، ومساهمتهم في الثقافة، وقد أحدثت تلك الدراسات تأثيراً على الأدب

والدراسات التاريخية وأدت إلى انبثاق مشكلات منهجية وحوار منتج يدور حول من هم الأشخاص الذين يمكن أن يعدوا شواذاً في التاريخ، حتى قيل إن حركتي الشواذ والسحاقيات دفعتا العلماء للبحث عن أساليب جديدة لكي يفهموا من خلالها العالم والتاريخ[1].

5 ـ الحركة النسوية الفرنسية

يرتبط فكر هذه الحركة بالنظرية الجنسية عند لاكان وبالنظام اللغوي الذي تعبر عنه أعمال دريدا ، لكن هذا المستوى المتنوع من الفكر لم يدرك بوضوح تام وبصورة دائمة في البيئة الأنغلوفونيه (الدول الغربية الناطقة باللغة الإنجليزية). ويشار عادة إلى ثلاث شخصيات بارزة حاولت التعبير عن الفكر النسوي الفرنسي وهن: لوسه اريغاري «Luce Irigary» وهيلين سيكسوس «Helen Cixous» اللتان عبرتا عن النسوية الراديكالية وجوليا كرستيفا «Jolia Kersteva» المتأثرة بآراء لاكان وطريقة تحليله النفسي. ولا يقتصر المذهب النسوي الفرنسي على أعمال تلك المفكرات، بل يتضمن إلى جانب أعمالهن الفكر السحاقي عند مونيك ويتنج «Monique Witting» والفكر النسوي عند كل من سيمون دي بوفوار «Simone de Beauvoir» وكريستين ديلفي «Christine Delphy» ومونيك بلاز «Monique Plaz».

تميز المذهب النسوي الفرنسي بتأكيده على الأنوثة في البنية اللغوية وبعنايته بالتحليل النفسي للعلاقات ما بين الجنسين، لكنه مع ذلك اعتبر مشكلة في العالم الأنغلوفوني الذي يتسم بعقل تجريبي مادي، لذلك لم يلق ترحيباً من قبل معظم مفكرات الحركات النسائية في ذلك العالم[2]، ووصفنه بأنه تجريد غير ضروري وصعب وأنه يمثل نصراً ساحقاً للنظرية الماهوية بسبب تركيزه على

---

(1) Sonya Andermahr. Ibid P: 122 - 123.

(2) يعتبر كتاب إيزابيل كورتفرون «Isabel de Courtivron» المذهب النسوي الفرنسي الجديد» أفضل كتاب قدمه الفكر النسوي الفرنسي للعالم الأنغلوفوني.

السمات الأنثوية. كذلك ادعت الحركتان النسويتان السحاقية والراديكالية بأن النظريات النسوية الفرنسية نظريات نخبوية ولا علائقية ، لكن رغم هذا الادعاء بدت أعمال المفكرة الفرنسية اريجاري مميزة وذات قيمة لدى تينك الحركتين لاهتمامها بالأنوثة وبأشعار السحاقيات.

وقد حظي المذهب النسوي الفرنسي باهتمام في أواخر الثمانينات ونوقش من قبل عدد من مفكرات وفلاسفة ينتمون للعالم الأنغلوفوني، أمثال فس Fuss ولوريتس Lauretis وغيرهن اللواتي أدركن بأن الماهوية التي ركز عليها المذهب النسوي الفرنسي ما هي إلا إستراتيجية وسياسة يقصد بها الالتفات إلى مسائل تخص النساء كانت مغيبة عن ساحة الفكر والثقافة. وصرحن بأن الافتراء على الفكر النسوي أمر غير مقبول[1].

ثالثاً ـ مفاهيم طوّرها المذهب النسوي

وصفت النظرية النسوية بأنها نظرية مرتحلة «Traveling theory» بسبب كثرة المدارس التي أسهمت فيها وبسبب تنوعها وسرعة تطورها وتغيرها من شخص إلى آخر ومن آن إلى آن[2].

إن تغير النظرية يعكس تجديداً وتطوراً في اللغة التي تستخدمها النساء، فكلمة فيمنزم «Feminism» نفسها عبارة جديدة اشتقتها من اللغة الفرنسية مفكرات تنبهن إلى أن النساء قد حط من قدرهن على مر العصور، ولهذا أثارت مفكرات الحركات النسائية الوعي بحقوق النساء وطالبن بتحريرهن من هيمنة السلطة الذكورية في الأسرة والعائلة والمجتمع.

إن المطالب التي عبرت عنها النساء بلغة جديدة ظهرت من خلال نقدهن النظريات الاجتماعية، حيث طورن عبارات، مثل البطريركية والإيديولوجيا والأدوار الجنسية والاجتماعية وغيرها. وقد شكلت مفاهيم الماركسية

---

(1) Sonya Andermahr Op cit. P: 82.

(2) Jeanette Edwards «Technologies of Procreator» P: 226 Manchester University Press 1993.

والفينومنولوجيا الاجتماعية مصادر جيدة للفكر النسوي في الستينات والسبعينات من القرن العشرين، وكانت عبارة إيديولوجيا أكثر العبارات المتداولة من قبل المنظرات في الحركات النسائية خلال تحليلهن الثقافة وتطويرهن مفهوم البطريركية ، لكن أدركت المفكرات فيما بعد أن المفاهيم المتاحة في الإطار الماركسي، لا تكفي وحدها لتأسيس نظرية عقلانية حول المسألة الجنسية، وإن كانت تلك المفاهيم جيدة، خاصة فيما يتعلق بتجنب الاقتصاد الظالم الذي يخلق فجوة كبرى بين صاحب المال والعامل، والذي تقع نتائجه السلبية أول ما تقع على المرأة نفسها.

بحثت المفكرات خلال تأسيسهن النظرية الجنسية عن مصادر جديدة وركزن على المنعطف اللغوي «Linguistic turn» الذي كان قد أثر في حقل الفلسفة وفي كل حقول الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في أواسط الستينات والسبعينات. وتأثرت منظرات الفكر النسوي في العالم الأنغلوفوني بآراء فلاسفة ما بعد الحداثة فوكو، ودريدا، وجادامير، وبالمذهب النسوي الفرنسي، والتحليل النفسي اللاكاني، الأمر الذي جعل نظريتهن النقدية تتحول من مجال العلوم الاجتماعية والتاريخية إلى مجال الفلسفة والدراسات الأدبية والثقافية. وقد لوحظ في الربع الأخير من القرن العشرين تشكل فلسفة نسوية متطورة نسبياً تتضمن مفاهيم عديدة أبدعت وطورت من قبل مفكرات وفلاسفة في الحركات النسائية. وأبرز هذه المفاهيم مفهوم الجنوسة «Gender» الذي يعتبر حجر الأساس في النظرية النسوية المعاصرة، ومفهوم البطريركية «Patriarchy» ومفهوم القم «Oppression». ونظراً لأن تطور هذه المفاهيم قد عكس تطوراً في الفكر السياسي النسوي المعاصر، يحسن الوقوف على تاريخ بعض تلك المفاهيم والكشف عن المشكلات الكامنة وراء استعمالها.

1 ـ الجنوسة «Gender»

تبنت مفكرات الحركات النسائية في النصف الثاني من القرن العشرين

التفريق بين مفهومي الجنس والجندر، وقد صاغ مفهوم الجندر عالم النفس «روبرت ستولر» لكي يميز المعاني الاجتماعية والنفسية للأنوثة والذكورة عن الأسس البيولوجية للفروق الجنسية التي خلقت مع الأفراد. وظهرت مقولة الجنوسة في أعمال المفكرات خلال تحليلهن للعلاقات الاجتماعية وبحثهن عن أسباب هيمنة الذكور على الإناث. وقد ساد الاعتقاد لدى معظمهن بأن الجنس طبيعة بيولوجية محددة أو ماهية ثابتة في البنية الوراثية، بينما الجنوسة غير معطاة بيولوجيا وإنما هي نتيجة سيرورة اجتماعية تحدد الأدوار والسمات في طرق متنوعة ومختلفة، أي إن الجنوسة تتشكل كمجموعة من المعايير الاجتماعية حول السلوك الخاص للأفراد حسب جنسهم. إن كلمة الجنس كما هو واضح ذات دلالة بيولوجية، بينما كلمة الجنوسة ذات دلالة نفسية اجتماعية. وقد رأت بعض المفكرات أن بيولوجيا الإنسان تضع حدوداً ثابتة للإمكانيات البشرية الاجتماعية، بينما أنكرت جماعة أخرى أن يكون لبيولوجيا الإنسان أية علاقة خاصة بالوضع الاجتماعي للمرأة.

وفي الواقع، تمثل سيمون دي بوفوار حالة كلاسيكية في كتابها الجنس الآخر حين نبهت إلى أن السمات الأنثوية لا ترتبط بجنس المرأة بقدر ارتباطها بالحياة الاجتماعية والثقافية التي تعيشها، وقالت عبارتها المشهورة: «إن الواحدة من النساء لا تولد امرأة، لكنها تصبح في ما بعد امرأة[1]. إن سمات الأنوثة، كما تراها دي بوفوار، لا تولد مع النساء وإنما تتشكل أثناء سيرورة حياتهن، فالمرأة مجبرة أن تتسم بسمات معينة تحت تأثير المجتمع والثقافة السائدة فيه. ويلاحظ أنه لا يوجد في كلام دي بوفوار ما يشير إلى أن جسم المرأة هو الذي يمنحها سمات الأنوثة، ما يعني أن دي بوفوار تفصل ما بين الجنس كبيولوجيا وبين الجنوسة باعتبارها تشكلاً اجتماعياً ثقافياً. وقد ناقشت في كتابات لاحقة

(1) Simone de Behavior 1953. The Second Sex. Trans and ed by H. M. Parshly. New York: Vintage Books 1974.

لها، الوضع الاجتماعي والثقافي للنساء وعلاقته بالبيولوجيا، كما ناقشت أيضاً التساؤل حول علاقة الجنوسة في تشكل الذات، وفي مبدأ الهوية الجنسية.

كان الميل السائد لدى مفكرات الحركات النسائية في البداية التقليل من شأن الفروق الطبيعية بين الجنسين وتميز الجنوسة على الجنس إلى درجة أن بدأت الجنوسة تشمل الجنس، وقد جمعت المفكرات الحجج والأدلة لكي يبرهن على أن الجسم يتشكل من خلال تفاعله مع المجتمع والثقافة. إن هذه الإطاحة بمقولة الجنس جاءت نتيجة تركيز النظريات الاجتماعية والثقافية على اللغة ودعوتها إلى التمييز بين الكلمات والأشياء، وكان لحجج المفككين أحياناً تأثير على تحريك إحدى زوجي عبارتي الجنس/ الجنوسة لكي تصبح إحداهما متميزة على الأخرى. وقد استمرت العبارتان تستخدمان في معنيين متعارضين، وظلت كلمة جنس خارج بنية الثقافة. وأحياناً كان طرفا الثنائية الجنس/ الجنوسة يستخدمان للإشارة إلى التمييز بين الجنسين.

تعرض التمييز بين المفهومين، فيما بعد، لانتقادات من قبل مفكرات أدركن صعوبته وصرحن بأن التمييز يتم في الذهن فقط، وأشرن إلى أن تجنس الناس، والأشياء، والأفعال ضمن الثقافات يلمح إلى أشياء أخرى غير الجنس كالطبقة والعرق والقومية، وتزايد تساؤل المفكرات عن ضرورة التمييز بين المفهومين، وعما إذا كان هذا التمييز يعتبر وسيلة دفاع جيدة، واعتقدت بعض المفكرات بتطابق المفهومين، إلا أن وجهة نظرهن لقيت معارضة بحجة أنها تقوم على أساس حتمية بيولوجية، وصرحت المعارضات بأن الجنس كمقولة بيولوجية يعطي صفات ثابتة، بينما الجنوسة كمقولة نفسية اجتماعية لا تعطي مثل هذه الصفات.

لكن رغم هذه المعارضة، بذلت المفكرة لوسه أريغاري «Luce Irigaray» محاولات فعالة لإزالة التمييز واستخدمت مفهوم مورفولوجيا (دراسة البنية أو علم التشكل) لهذا الغرض. وتبنت نصيرات الفكر النسوي المادي الدائر حول الجسد اقتراح إريجاري، لكن اقتراحها لم يلق ترحيباً من مفكرات أمثال جودث

بتلر «Judith Butler» التي تساءلت قائلة : «ماذا نفعل في الأنظمة إذا لم نكن قادرين على التفكير والحياة وإعطاء معنى لكل تلك الأشياء التي اكتسبت نوعاً من الضرورة أو الجوهرية الإستراتيجية؟»[1].

دافعت مفكرات بتحفظ عن التمييز بين المفهومين وصرحت ايفلين كيلر Keller قائلة: «مهما كانت الفروق بين الجنسين منتجة وباقية، ومهما كان من الصعب الفصل بين الفروق التي تتعلق بالجنس البيولوجي وبين الفروق التي تتعلق بهيمنة المجتمع، فإن على أي مجتمع تحت قيود مطالب التكاثر الإنساني الحاضرة التي لا يمكن تجنبها أن يميز، على الأقل، بين نوعين من الأجسام»[2]. وبروح مشابهة قالت آن فيليبس: «على الرغم من صعوبات المفاهيم النسوية التي تتعلق بالتمييز بين الجنس والجنوسة، إلا انه يتعين علينا أن نستمر في البحث عن طرق نحل بها الفروق المحتومة من تلك التي نختارها أو تلك التي تفرض ببساطة علينا»[3].

وكان للمفكرة آن اوكلي «Ann Oakley» وجهة نظر مختلفة عن الآراء السابقة المؤيدة والمعارضة للتمييز بين مقولتي الجنس والجنوسة أفصحت عنها في كتابها (الجنس والجنوسة والمجتمع) حيث قالت: «إن تحديد مقولتين منفصلتين للجنس والجنوسة سوف يفشل لأننا سنجد مجتمعات وثقافات تقول بفشل كل تصنيف ثنائي للجنس حيث ترى هذه المجتمعات أن هناك ثلاث مقولات تتعلق بالجنس». واحتجت آن اوكلي داعمة وجهة نظرها بما سجله علماء الأنتروبولوجيا من تنوع واسع لدى الشعوب والثقافات المختلفة في تحديدها لسمات الذكورة والأنوثة[4].

---

(1) Judith butler, «Gender Trouble Feminism and Subversion of Identity» In Sonya Andermaher Op cit P:85.

(2) Evelyn Eox Keller «Holding the Center of Feminist Theory» Women Studies Internatioal Forum 12, 3, 313 - 318.

(3) See.. Sonya andermaher Op cit. P85.

(4) Ann Oakely «Sex, Gender and Society». P. 158 - 165 Gower House England 1989.

أما المفكرة أليسون جاغار فقد حاولت تجاوز الحتمية البيولوجية الناتجة عن القول بتطابق الجنس والجنوسة، وتحدت التمييز بين المفهومين بتقديمها نموذجاً يفهم الطبيعة البيولوجية للإنسان والوضع الاجتماعي للمرأة فهماً ديالكتيكيا. وتعتقد جاغار أن الطبيعة الإنسانية وأشكال الأنظمة الاجتماعية للبشر ليست محددة بالبيولوجيا وحدها، وإنما بتداخل معقد ما بين التشكل البيولوجي والبيئة الطبيعية وبين أشكال أنظمتنا الاجتماعية بما فيها مستوى التطور التقني الذي توصل الإنسان إليه. فهذه العوامل جميعها مؤثرة، وكل عامل يؤثر ويتأثر بالعوامل الأخرى.

إن بيولوجيا الإنسان، كما تقول جاغار، ليست معطاة اجتماعياً، وليست ثابتة عبر التغيرات في حياة الإنسان الاجتماعية، ولكنها تتأثر بالتنظيمات الاجتماعية. وهذا ينطبق على الفروق الجنسية وعلى السمات الأخرى في بيولوجيا الإنسان، فالاستعدادات الموروثة تتأثر بالتاريخ الاجتماعي للأنواع، لأن تلبية الحاجات الإنسانية تتوقف على التنظيم الاجتماعي، وبذلك يمكننا التحدث عن البيولوجيا، والقدرات، والحاجات، والقيود الإنسانية ضمن بيئة اجتماعية خاصة بالطبيعة الإنسانية، هي تاريخية وبيولوجية معاً، والسمتان غير منفصلتين على الإطلاق. وترى جاغار أن التصور الديالكتيكي ينفي الافتراض القائل إن المرأة أقرب إلى الطبيعة من الرجل، فلا معنى لمثل هذا القول لأن الجنسين، على حد تعبيرها، متساويان بإنسانيتهم «فالذهاب إلى الحرب ليس أقل طبيعة من الولادة»[1].

إن التصدع الجذري لموضوع الجنوسة يكشف عن مجموعة مشكلات ويثير عدة تساؤلات، وأهم هذه التساؤلات؛ السؤال عما إذا كانت فكرة التمييز بين مفهومي الجنس والجنوسة، التي تقرها معظم المفكرات في الحركات

---

(1) See... (Carol. C. Gould «Key concepts in Critical Theory Bender» Humanities press New Jersey 1997. See also Alison M Jaggar «Feminist Politics» P.48 - 55)

النسائية، تصلح أن تكون موضوعاً مناسباً لنظرية فلسفية نسوية ولممارسة سياسية مشروعة تتعلق بالإنسانية عامة وتؤكد المساواة بين البشر جميعاً، على الرغم من أن فكرة الفروق الجنوسية تتعارض مع فكرة الطبيعة الإنسانية العامة التي تتجاوز جميع الفروق بين الأفراد وتركز على المخلوق الإنساني كإنسان؟

لقي هذا التساؤل في صياغته الكلاسيكية ردود فعل متعددة، وإحدى ردود الفعل هذه كانت محاولة الأخذ بالاعتبار عند التمييز بين الأنوثة والذكورة البعدين النفسي والاجتماعي. وبذلك تؤخذ المرأة بعين الاعتبار ولا يتنكر لها شعورياً أو لاشعورياً. وهناك رد فعل آخر وهو نقد هذه العمومية المجردة نفسها ونقد الفروق الجنوسية حين يسلم بها، والأخذ بالاعتبار سمات اجتماعية أخرى مثل العرق والطبقة. وعلى العموم لا زالت كتابات مفكرات الحركات النسوية تحوم حول مفهوم الجنوسة وتتحرك ضمن اعتبارات نظرية وتبحث عن طرق بديلة لفهم دوره في الأخلاق وفي السياسة والحياة بعامة.

2 ـ القهر «Oppression» والقمع Repression

إن الأصل اللغوي لمفهوم Oppression في اللغة الإنكليزية يكمن في الأصل اللاتيني ويعني الضغط إلى أسفل أو الضغط ضد، وهذا الأصل يقوم على الافتراض بأن هنالك جماعة من الناس تقاسي من قيود على حريتها تفرضها جماعة أخرى، فالقهر هو نتاج فعل إنساني. مع ملاحظة أن ليست كل أشكال الحد من حرية الآخرين تعد قهراً أو قمعاً، «فالقمع يتعين أن يكون ظلماً يتعارض مع العدل، إنه على حد تعبير اليسون جاغار، «خديعة اللاعدالة المقيدة لحرية الأفراد أو الجماعات، لذلك ينلازم التحرير مع القمع لأن التحرير يعني التخلص من قيود الظلم»[1].

لقد دخلت عبارات القهر والاستبداد والقمع والاستغلال إلى المذهب النسوي كجزء من الموروث الماركسي، واستخدمت من قبل المذهبين النسويين

(1) Alison M Jaggar Op cit. P: 5 Ibid.

الماركسي والاشتراكي لتشير إلى القمع الطبقي، لكن المذهب النسوي الراديكالي نقل هذه المفاهيم وجعلها تشير إلى العلاقة الظالمة وغير المتكافئة بين الجنسين، واستخدمها في تحليله لمفاهيم أخرى كالبطريركية والجنسية والعنف الذكوري الموجه ضد النساء. وقد استخدمت عبارة القمع بداية في سياق نقد المذاهب العرقية والإمبريالية. ثم اشتق من هذا المصدر مفهوم القمع الموجه ضد النساء وصرحت مفكرات المذهب الراديكالي بأن القمع الموجه ضد النساء هو أول وأساس كل قمع وأنه لا يصح أن يختزل ليشير فقط إلى القمع الطبقي[1].

وقد حاولت جاغار تحليل مفهوم القمع خلال صياغتها لمفاهيم تعتقد أنها تساعد النساء على التحرر الكامل، وكشفت عن صلة مفهومية بين عبارتي القمع والتحرير من ناحية وبين النموذج السياسي التقليدي للحرية والعدالة من ناحية أخرى، وقالت «إن القمع والتحرير ليسا ببساطة مفاهيم جديدة تحل محل مفاهيم قديمة، إن هذين المفهومين مرتبطان بالفلسفة التقليدية وما تضمنته من مبادئ، ذلك أن مفاهيم الحرية والعدالة والمساواة لا يمكن أن تفهم دون إحالتها إلى مفهومي القمع والتحرير، فالحديث عن هذين المفهومين يقدم منظوراً جديداً لفهم الظواهر السياسية، منظوراً يفترض تحريك وجهة النظر الثابتة عن القمع والمتأثرة بأفكار ماركس حول الصراع الطبقي»[2].

يبدو واضحاً تأثر الحركات النسائية، في تناولهن مسألة القمع، بفلاسفة ما بعد الحداثة، حيث لقيت آراء فوكو المتعلقة بسلطة المعرفة صدى واسعاً لدى المفكرات وكانت أحد أسباب اتجاه النظرية من الماركسية إلى ما بعد البنيوية[3]. إضافة إلى مفهوم القمع الذي يعد من المفاهيم الرئيسية في المذهب

---

(1) Lois McNay. «Foucalt and Feminism» Cambridge: Polity. 1992,

(2) Alison M Jaggar Op cit P.6.

(3) Sandra Bartky «Felinity and Domination» London: Rutledge 1993.

النسوي استخدمت المفكرات مفهوم «منح السلطة Empowerment» ويعني هذا المفهوم في سياق الفكر النسوي، منح النساء ما يلزم ليشكلن قوة في المجتمع يحسب لها حسابٌ اقتصادي واجتماعي وسياسي. كما رددن أيضاً فكرة فوكو القائلة: حيث توجد سلطة توجد أيضاً مقاومة، وذلك ليبعثن بريق الأمل في نفوس النساء المقموعات. وقد علقت سوزان بوردو على مفهوم السلطة قائلة: إن مفهوم السلطة لا يستدعي أن يكون هنالك مواقف هيمنة وبنى اجتماعية أو إيديولوجيا تنبثق من لعبة صراع القوى، وإن صح القول بأن السلطة لا يقبض أحد عليها، فهذا لا يعني أنها موزعة بين جميع الناس بالتساوي[1].

3 ـ البطريركية «Patriarchy»

يعتبر مفهوم البطريركية من أبرز المفاهيم التي شكلت التنظير النسوي ما بين عام 1960 ـ 1970 حيث استخدم هذا المفهوم من قبل مفكرات الحركات النسوية في نقدهن للنظريات الاجتماعية. والبطريرك لغةً تعني الأب باعتباره قائد الأسرة أو القبيلة، ومجازاً؛ راعي الكنسية. وقد عزت المفكرات مصدر البطريركية لحقل الإيديولوجيا التي اعتبرنها نظاماً يسهل هيمنة الرجال على النساء، واقترحن ضرورة إعادة استخدام مفهوم البطريركية للإشارة إلى الحكم الأبوي الذي يمارسه الزوج على زوجته وعلى أبنائه وعلى أي فرد من أفراد أسرته التي يعيلها. وصرحت ميشيل بارت بأن مفهوم البطريركية له أبعاد كثيرة تشمل كل أشكال هيمنة الرجال على النساء[2].

وتبنت الباحثة الاجتماعية سلفيا والبي «Silvia Walby» التعريف الواسع للبطريركية وقالت «إن البطريركية نظام من الأنظمة والممارسات الاجتماعية حيث يهيمن الرجال على النساء ويقمعونهن ويستغلونهن»[3]. وهي تريد

---

(1) Susan Bordo «Feminism, Western Culture and the Body». University of California Press 1993.

(2) Michele Barret «Women's Oppression Today» Verso: London 1991.

(3) Sylvia Walby Theorizing Patriarchy P 214 Oxford Basil Blackwell 1990.

بتعريفها هذا أن تتجنب الوقوع في الماهوية «Essentialism» وأن تتجنب أيضاً العالمية «Universalism» وقد فككت سيلفيا البنية الجنوسية وأشارت إلى أن عناصر هذه البنية تشمل الأزواج المستغلين لزوجاتهن، وصاحب العمل في علاقته مع العمال المستأجرين، والحكومة، والعنف الذكوري، والعلاقة الجنسية والثقافة. وقد جعلت سلفيا كل عنصر من هذه العناصر مستقلاً عن العناصر الأخرى، وصرحت بأن الدمج المتغير لهذه العناصر يعطي مفهوم البطريركية المرونة التي يتطلبها[1].

أما المفكرة كارول بيتمان Carol Pateman فقد قالت بأن هنالك ثلاثة أشكال للبطريركية تعاقبت على مر العصور، وهي البطريكية التقليدية، والبطريركية الكلاسيكية، والبطريركية الحديثة، وأن البطريركية التقليدية تعزي كل العلاقات في الجماعة إلى الوالدين، وتمثل سلطتهما أو سلطة العائلة المجتمع السياسي والحقوق السياسية، ما يعني أن الحكم السياسي هو الحكم الأبوي، وأن الأحكام السياسية والأحكام الأبوية لم تتناظر وإنما تماثلت، أما البطريركية الكلاسيكية فقد ظهرت في مرحلة تطورت فيها الحقوق والواجبات السياسية تطورا كليا، لكن لم تظهر في هذه المرحلة نظريات تتحدث عن الإلزام، وقيل إن البطريركية ماتت في القرن الثامن عشر مع ظهور نظريات العقد الاجتماعي. لكن باتمان تعتقد أنها لم تمت، وإنما الذي مات هو البطريركية الكلاسيكية، وذلك لأن نظريات التعاقد لم تفلح بإلغاء البطريركية في العصر الحديث، فالنظريات الاقتصادية والسياسية وكل ما رافقها من تغيرات حدثت في الفترة المبكرة منه، ولكنها لم تستطع أن تدمر وتهزم البطريركية وإنما دمرت شكلها التقليدي فقط، إذ نجحت البطريركية الأخوية حين دخل الأخ العقد الاجتماعي وحصل بموجبه على حقوقه كمواطن، بوصفه رجلاً وليس بوصفه أباً. أما النساء فقد أنكرت حقوقهن حيث كان يعتقد ضمناً أن النساء يضعن

---

(1) Sylvia Walby. Ibid

أنفسهن تحت إمرة أزواجهن من أجل الدخول في العقد الاجتماعي[1]. تعتقد بيتمان أن العقد وجد على أساس الاغتصاب والتهديد. وفي الواقع قل استخدام مفهوم البطريركية من قبل معظم مفكرات الحركات النسائية في العقد الأخير من القرن العشرين، باستثناء مفكرات الحركة النسوية الاشتراكية اللواتي أصررن على ضرورة إزاحة البطريركية والرأسمالية معا.

(1) Carol Pateman «The Sexual Contract» Stanford University Press 1988.
See also Feminist Interpretation and Political Theory. Polty Press 1994.

الفصل الثاني

نقد المذهب النسوي للفلسفة السياسية الغربية

تمهيد

بدأت ملامح الفكر النسوي الفلسفي تظهر من جديد حوالى منتصف القرن العشرين، وتبدت ملامح هذا الفكر عند سيمون دي بوفوار في كتابها «الجنس الآخر». ثم حدث تطور كبير لهذا الفكر ما بين عامي 1960 ـ 1970 رافق تزايد وعي النساء بحقوقهن السياسية، فظهرت فلسفة نسوية تناولت كل مستوى من مستويات الحياة الفكرية والثقافية، ولم تغفل السؤال عن العقل الإنساني وعن المعرفة الإنسانية، وعن الطبيعة البشرية، وعن ما تثيره هذه التساؤلات من موضوعات تتعلق بالقدرات وبالاستعدادات وبالدوافع وبالرغبات. وحظيت موضوعات الأخلاق، والسياسة، والأسئلة التي تثيرها عن الفضائل وعن التنظيم الاجتماعي والسياسي الذي يمكن أن يؤدي لقيام مجتمع أفضل باهتمام كبير من قبل فلاسفة الحركات النسائية.

إن اقتحام الفكر النسوي المجال الفلسفي لم يبدأ مع الموجة النسوية الأولى، بل سبق ظهور هذه الموجة بكثير، وكانت ماري ولتسونكرافت الرائدة في هذا المجال حين بدأت السؤال عن المرأة في الفلسفة في القرن الثامن عشر، وتبعها جون ستيوارت الذي دافع عن حق المرأة في التصويت والعمل والتعليم

في القرن التاسع عشر. وبعدها غاب أو غيب هذا الفكر أكثر من قرن تقريباً، بسبب ظهور فلسفات دعت إلى إهمال موضوعات الفلسفة التقليدية الميتافيزيقية، والأنطولوجية، والمعيارية، وغيبت الوظيفة العملية للفلسفة. وبدا تحليل أوضاع النساء والسؤال عن حقوقهن، بالنسبة لأصحاب تلك الفلسفات، لا علاقة له بالفلسفة، وإنما اعتبر سؤالاً أو عملاً يتطلب جهود الباحثين في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية.

إن أحد أهم أسباب عودة الفكر الفلسفي النسوي في منتصف القرن العشرين هو انحسار تأثير تلك الفلسفات وظهور فلسفات جديدة عرفت الفلسفة بأنها « النوع الأكثر عمقا من التفكير الذي نحن مؤهلون له»[1]، ولم تعد الفلسفة، بنظر كثير من المفكرين، مجرد موضوع يدرس في الجامعات ويهتم به الأكاديميون وحدهم، أو مجرد سلسلة من الحوارات عن الحرية والحتمية والعقل والجسم، وإنما هي بنظرهم اسم لكل نوع عميق من النشاط الإنساني أو التفكير الإنساني.

شجع هذا الفهم للفلسفة مفكرات الحركات النسائية على خوض مجالات الفلسفة، التي كانت تقتصر على المفكرين الذكور، فأخذن بالاعتبار ممارسة الفلسفة على نحو يجعلها ذات اتصال وثيق بحياة البشر ومصالحهم وآمالهم وتطلعاتهم، واهتممن بشؤون عملية، وتصدين لأسئلة تتعلق بالمستوى المعياري لعلاقة الفلسفة بالسياسة. وأحدثن صدعاً في الصرح الفلسفي ما زال يتسع باستمرار بسبب ما أثرنه من أسئلة جديدة، عن الحقيقة والصدق والأخلاق، وموضوعات جديدة مثل الإجهاض، وحق الرفاه، وتساوي الفرص، ومعارضة التمييز، وتوفير العناية التمريضية المناسبة وغيرها[2].

---

(1) Derrida Jacques «Languages and Institutions of Philosophy» Trans Sylvia Soderling Semiotic Inquiry 1984.

(2) اقترحت آن فيرجسون، إحدى مفكرات الحركة النسائية، تثوير الفلسفة النسوية وتعميقها، وذلك عن طريق تناولها بالتحليل الطبيعية المتشابكة للأنظمة الاجتماعية المهيمنة، كالجنوسة، والعرقية، والرأسمالية، والإمبريالية، والتغاير الجنسي.

انطلاقاً من فهم الفلسفة على أنها نشاط معياري، اتجهت مفكرات المذهب النسوي لتحليل التراث الفلسفي ونقده، وفي الواقع سار تحليلهن ونقدهن للفلسفة السياسية الغربية باتجاهين، ويمثل الاتجاه الأول مفكرات استرعى انتباههن ما تضمنته الفلسفة السياسية الكلاسيكية من نصوص تعبر عن موقف سلبي من النساء صدرت عن فلاسفة مشهورين، والتفتن نحو اكتشاف كراهية هؤلاء الفلاسفة للمرأة، وادعائهم بأن هنالك عوائق في القدرات العقلية والأخلاقية لدى النساء تجعلهن غير كفؤات لاعتبارهن مواطنات أو لاندماجهن في الحياة السياسية. وحفلت أعمال المفكرات بشجب وجهات نظر الفلاسفة التقليديين المتعلقة بالنساء ووصفنها بأنها آراء ذكورية تقوم على أساس هرمية اجتماعية تعمل على الإعلاء من قيمة الذكور وتحط من قيمة الإناث. أما الاتجاه الثاني فتمثله مفكرات أنكرن معاداة جميع الفلاسفة للنساء، وحاولن فهم النصوص الفلسفية على ضوء معطيات العصر التي ظهرت فيه، وحاولن تلمس بعض الإيجابيات في تلك النصوص.

أولاً ـ الاتجاه الرافض للفلسفة السياسية التقليدية

رفضت المفكرات اللواتي يمثلن الاتجاه الأول كل النظريات السياسية التقليدية، ودعون النساء إلى أن يبدأن العمل في حقل جديد كلية. لهذا صرحت كل من لورن كلارك Lerenne Clark وليندا لانج Lynda Lang بأن النظرية السياسية التقليدية مفلسة كلية على ضوء المنظور النسوي الحالي، وأن على هذه النظرية أن تعالج ذلك بتقديم آراء جديدة تعكس عمق فهمنا لموقفنا التاريخي[1].

انطلقت بعض المفكرات أمثال شيلا روث Sheila Routh، وكارول جولدمان Carol Goldmann ومارسيل لاكوست Marceel Lacost، في نقدهن للفلسفة التقليدية من افتراض مؤداه، أن هناك قسمة ثنائية في التراث الفلسفي

---

(1) Lerenne M. G Clark and Lynda Lange.. «The Sexism of Social and Political Theory» Toronto University 1979. P X Vii

تنعكس على تحديد الهوية الإنسانية لكل من الرجل والمرأة، وأن لهذه الثنائية وظيفة إيديولوجية تعزز التفوق الذكوري، حيث يتطابق مفهوم الذكورة مع مفهوم الإنسانية وتستبعد الأنثى التي تمثل الموضوع أمام الذكر الذي يمثل الذات. وصرحت شيلا روث بأن المرأة، استناداً إلى ثنائية العقل / الجسم في الفلسفة التقليدية، مطروحة على جانب الشر. ان المرأة، وفقا لما تقوله روث، معروضة في التراث الفلسفي على أنها ليست كائناً إنسانيا، ليس بمعنى أنها ينبغي أن تكون شريرة، وهو ما يتناقض مع مبدأ الكائن الأخلاقي، ولكن بمعنى أنها مثل الأشياء الطبيعية، أي إنها لا تصح أن تكون ذاتاً تتسم بالأخلاقية، إنها مطروحة هناك للتحكم فيها ومهيأة لتحقيق وظائف معينة. وهذا المنحى يصدق على العنصرية والاستعمار. واستناداً إلى مقولة الهوية العليا فإن الثنائية تستمر في تبرير الهرم الاجتماعي والهيمنة[1].

أما كارول جولدمان فقد وصفت التراث الفلسفي بأنه أحادي الرؤية بسبب تركيزه على العقلانية كمقولة عالمية وطرحه منظوراً أخلاقياً محايداً، وقالت: «إن القيم هي تعبير عن اهتمامات ذكورية ترتبط تاريخيا بالأنشطة التي يهيمن عليها الرجال مثل السوق والمجال العام، وهي أنشطة لا تعبر عن خبرات واهتمامات النساء»[2].

ودعت مارسيل لاكوست إلى الكشف عن الأسباب التي تكمن وراء الوضع الدولي للمرأة في التوزيع الهرمي لعدة مفاهيم مستقطبة. وصرحت بأن الفلسفة التقليدية استخدمت مجموعة من الوسائل لتبرر التفرقة والتمايز بين الرجل والمرأة، وقد أفضى توظيف القسمة في إطار معايير خاصة إلى إحلال

(1) منى أبو سته. «الرجل والمرأة قسمة أم وحدة». مجلة المنار ـ مصر العدد (48) كانون أول 1988. عرضت الباحثة وعلقت على أوراق عمل قدمت في ندوة عقدت في إنجلترا بمناسبة المؤتمر الفلسفي الثامن عشر 1988. وكانت ورقة شيلا روث وكارول جودمان ومارسيل لويز لاكوست من بين تلك الأوراق.

(2) منى أبو سته. المرجع الأخير.

مقولة الهرمية محل القسمة الثنائية. واستشهدت لاكوست للتدليل على فكرتها بفلسفة ديفيد هيوم الأخلاقية، وفلسفة جان جاك روسو الاجتماعية، وقالت إن كليهما يطرح من خلال فلسفته الذ كورية رؤيتين متباينتين. إن هيوم، كما تقول لاكوست، ركز على الجانب الموضوعي من القسمة واتخذ في فلسفته الأخلاقية ازدواجية القيم فيما يتعلق بعلاقة الرجل بالمرأة للتدليل على منطقه الأخلاقي، فهو يرى أن مبدأي اللذة والمنفعة للفرد هما أساس العدالة، ومن ثم فإن التفرقة الجنسية بين الرجل وبين المرأة ونموذجها عفة المرأة، لها تبريرها الأخلاقي وهي إثبات نسب الأطفال إلى الأب. ويعتبر هيوم عفة المرأة في هذا الإطار أمرا أخلاقيا ضروريا لتحقيق الأمان التشريحي «Anatonical Security».

وتعتقد لاكوست أن هيوم رغم كونه قد أيقظ نفسه من سباته الفلسفي فيما يختص بالازدواجية الميتافيزيقية، إلا أنه وقع في الوهم نفسه في طرحه للقسمة الثنائية بين الذكر وبين الأنثى، وهي قسمة من غير الممكن قبولها في حالة الرغبة في تغيير وضع المرأة الاجتماعي غير العادل، فهو يرى أن السحر الذي يتمتع به الجنس اللطيف، هو من الأسباب الأساسية التي تجعل استبعاد المرأة من مفهوم المجتمع أمرا مستحيلاً، وأن مفاهيم الفضيلة، والانفعالات، الطبيعية والمصطنعة، تجعل وجود الرجل والمرأة أمراً اجتماعياً بحتاً، أي محكوماً بعلاقات المجتمع وليس مجرد علاقة السيد بالعبد.

ولقد حاول هيوم أن يثبت الهرمية وينفيها في آن واحد، فاعتبر مشاركة النساء في أمور، مثل الألقاب والشرف والملكية والسياسة أمرا مستحيلا. فهو يرى أن مفهوم المجتمع، ينطوي على معنى العدالة أو على الأقل على درجة منه، وتمثل المرأة الدرجة ذاتها التي تسمح لها بالانضواء في مفهوم المجتمع، مع استبعادها من مجالات الألقاب والأسماء وتوزيع الملكية والتحالفات السياسية على وجه التخصيص، وينتج عن هذا الاستبعاد الحاجة إلى مجموعة من التعويضات غير المباشرة التي تتحقق، حسب رأي هيوم، من خلال العاطفة المتبادلة بين الجنسين والحب الأبوي، أي في مجال العلاقات الحميمة للأسرة.

وترى لاكوست أن جان جاك روسو هو أيضا مثل هيوم يقبل الهرمية ويرفضها في آن واحد، في نظريته عن خضوع المرأة للرجل باعتباره أولا «الآخر» ثم الزوج وفي النهاية خضوعها للأطفال الذكور. بيد أن ما يميز تركيز روسو الفلسفي على الهرمية كأسلوب في التعامل مع القسمة الثنائية، هو مسألة معيارية. فهو يرى أن طبيعة المرأة ليست مختلفة فقط عن طبيعة الرجل،وإنما هي مضادة لطبيعته. إن الفضيلة بالنسبة لإميل هي الرذيلة بالنسبة لصوفي، وهذه القسمة المعيارية بين الرجل والمرأة التي يطرحها روسو في كل من المجالين العام والخاص، تفرض على المرأة دوراً محدداً في إطار توازن الفضائل، كدور المرأة في التعويض عن خشونة الرجل في تعامله معها. ويفرض روسو على المرأة ان تتدرب على هذا الدور باعتباره المعنى الحقيقي للفضيلة، الذي من شأنه، كما ترى لاكوست، أن يفضي إلى التعتيم على حقيقة الهرمية بين الرجل والمرأة، فهو يفترض أن المرأة هي أصل الفضيلة الاجتماعية وهي قادرة على المحافظة على حدود، ما يطلق عليه «الموقف الإنساني» ، ولهذا تعد مذنبة عندما تفشل في تحقيق هذه الحدود. . . إن روسو يلح بشدة على عدم مقارنة جنس بجنس آخر، فالقسمة برأيه ضرورية، وإن الاسم الحقيقي للهرمية عنده هو القسمة الثنائية التي لا بد منها، وإلا ظهرت المرأة المسترجلة والرجل المخنث وهذا من شأنه، حسب اعتقاده أن يفضي إلى الفوضى ويطيح بالنظام الطبيعي[1].

لم تكن القسمة الثنائية وحدها السبب في الاعتراض على الفلسفة التقليدية فهناك عدد من المفكرات دعون إلى رفض هذه الفلسفة برمتها ووصفنها بأنها فلسفة ذكورية بمضمونها وشكلها ومفاهيمها واهتماماتها وسيادتها. واتهمن الفلاسفة التقليديين بأنهم قد صاغوا نظرياتهم، وتعاليمهم، ومعاييرهم المتعلقة بالنساء انطلاقا من خبراتهم الذاتية الذكورية. وتعتبر المفكرة جين فلاكس Jane»

(1) منى أبو سته. المرجع الأخير.

«Flax» واحدة ممن يمثلن هذا التيار. وقد نهجت فلاكس في انتقادها آراء الفلاسفة التقليديين، أمثال أفلاطون وديكارت وهوبز وروسو نهجاً تعسفياً انتقائيا، وفسرت عباراتهم وأفكارهم بأسلوب يؤكد قناعة مسبقة لديها بأن جميع النظريات الفلسفية التقليدية تتضمن ما يرمز إلى الخوف من العودة إلى مرحلة الارتباط بالأم وفقدان الاستقلال. وهي تصر على القول بأن سمات نفسية ذكورية، ناتجة عن كون الأم هي المسؤولة عن تنشئة الطفل، تركت علامات على الفلسفة، فكثير من الفلاسفة يمكن ملاحظة عمل لا شعورهم الفلسفي عند تحليل أعمالهم.

وقد اعتبرت فلاكس جميع النظريات الفلسفية التقليدية رجع صدى لخبرات طفولة الفلاسفة الذكور ومشاكلهم، فهذه النظريات، كما تراها، تتسم برفض كل سمة تفاعلية واجتماعية في التطور البشري، وتتضمن أشكالا من الفردانية وتركز على العزلة والاستقلال وعلى الانفصال الجذري بين العارف والموضوع الذي يعرفه، كما تتضمن أيضا التعارض ما بين الجسد والروح، والعقل والعواطف، وتفصح عن أفكار السيادة، والهيمنة، والتحكم في الجسم والعاطفة، والخوف من المرأة، ولذلك تحط من قيمة النساء ومن كل الأشياء التي ترتبط بها، كالجنس والطبيعة والجسم.

حرصت فلاكس خلال تحليلها لأعمال الفلاسفة، أن تفسر آراءهم وكأنها نتاج سمات نفسية فردية وخبرات اجتماعية. ففي تحليلها لآراء أفلاطون ركزت على مقولات ضبط العواطف وعدم الثقة في الإحساس والخوف من عدم النظام والتشوش الذي يهدد وحدة الدولة المثالية التي تحدث عنها أفلاطون في كتاب الجمهورية. وهي ترى أن الحب المثالي عنده تفسده وتشوهه الأمومة أو الجسم، وأن المعرفة عنده هي تشكل من عالم لا يتغير وتحرر من خداع الحواس، أما أسطورة الكهف فهي تمثل عالم اللاشعور، وتمثل الرحم الذي لا ينفذ ضوء العقل إليه فيبدد ظلامه، وتكشف عن الخوف من النكوص إلى الحالة التي يحتاج بها المرء إلى المرأة التي تحكمه. وقد فسرت فلاكس العديد من

المفاهيم في فلسفة أفلاطون على أساس أنها دفاع ضد رغبات الرضع وضد المرأة وكل ما يتصل بها.

وفي مناقشتها لآراء ديكارت وصفت فلاكس فلسفته بأنها محاولة للهروب من الجسد، ومن الجنس، ومن غواية اللاشعور. فديكارت كما ترى يتخيل النفس كأنها خلقت بواسطة الفكر واستمرت كذلك وكأنها لم تتأثر بأي شيء مادي، وهو بذلك يكرر خوف الذكر من النكوص لحالة الطفل الرضيع التي يفقد فيها استقلاله ويضطر للاعتماد على أمه. وفي تحليلها لآراء هوبز وروسو صرحت أن كليهما ينكر بأساليب مختلفة الصلة الأولية بالأم أو الاعتماد على الأنثى الراعية في مرحلة القصور، فهوبز يرى أن البشر مثل الطفل الشره الذي يرتبط بأوهام القدرة الكلية لمرحلة الطفولة. وسيادة الدولة Leviathan ترمز، وفقا لما يقول هوبز، إلى الأنا الأعلى التي تكبح رغبات الطفولة. أما روسو فإنه يكره كل أشكال الاعتماد على الآخرين، ويخاف من قوة النساء، ويعتقد بأن قوتهن يجب أن تكبح بواسطة السلطة الأبوية [1].

لقد تطابقت وجهة نظر فلاكس حول ذكورية الفلسفة مع وجهة نظر شيلا روث التي صرحت بأن الرجال يفكرون ويدركون ويختارون ويصرحون ويبررون ذكورياً، وأن ما في أذهانهم من أفكار وما لديهم من وجهات نظر أُعد بعناية في لاشعورهم المذكر وأصبح ظاهرا في بنيتهم الفكرية وفي فلسفتهم. لذلك يمكن تعريف الفلسفة الغربية بأنها فلسفة ذكورية[2].

ثانياً ـ الاتجاه الناقد للفلسفة السياسية الغربية

إن وجهة النظر القائلة إن الفلسفة برمتها فلسفة ذكورية، والتي عبرت عنها

---

(1) Jane Flaxs «Political Philosophy and Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics»; in Harding and Hintikka. 1983.

(2) Sheila Ruth «Methodocracy, Misogyny and Bad Faith: The Response of Philosophy», in Spenderder 1981.

فلاكس وروث، لاقت اعتراض عدد من مفكرات الحركات النسائية. وقد صرحت جان غريمشو Jean Grimshaw في كتابها « الفلسفة والتفكير النسوي» قائلة: «إن هذا الادعاء يجب أن يوضع موضع تساؤل لسببين، أحدهما أن مفاهيم الذكورة والأنوثة معقدة ومبتسرة ومتغيرة عبر العصور ومتعارضة وغير متجانسة. والسبب الثاني أن الاهتمام الفلسفي بالسمات الذكورية والأنثوية حديث نسبيًا، فالسمات الذكورية التي تحدث عنها فلاسفة اليونان تختلف كثيراً عن سمات الذكورة والأنوثة في العصر الحالي.

لقد اهتم أفلاطون وأرسطو بالحديث عن صفات الرجال لكنهما لم يهتما بالحديث عن صفات النساء، لأن الفكرة التي فحواها أن المرأة عاطفية ولها سمات مميزة كانت غريبة عن تفكيرهما. بينما نجد في العصر الحديث فلاسفة كثيرين أبدوا اهتمامهم بالسمات الذكورية والأنثوية وبسيكولوجية العلاقة الجنسية وكتبوا مفصلاً عن تصوراتهم لطبيعة المرأة؛ مثل كانط، وشوبنهور، ونيتشه، وهيغل، وكيركيغارد. إن الأفكار عن رقة النساء وعن عواطفهن، والأفكار عن العلاقة الجنسية وعن الاستقطاب والتكامل بين صفات الذكورة والأنوثة، ذات صلة بالمنزل والعائلة، وهي جميعها حديثة نسبياً وترجع إلى الحركة الرومانسية.

وقد لاحظت غريمشو أن اتجاهات الذكور نحو الإناث كما تبدت في الأعمال الفلسفية، ليست جميعها متماثلة، فهناك أشكال مختلفة من كراهية النساء واحتقارهن، وهنالك أنواع متغايرة من النظريات الفلسفية حطت من قيمة النساء واعتبرتهن مواطنات من الدرجة الثانية، واعتبرت السمات الأنثوية أقل شأناً من سمات الذكور، كما اعتبرت النشاطات التي تمارسها الإناث أقل أهمية من تلك التي يمارسها الذكور، وحتى الآن لا تزال هنالك أعمال فلسفية تقسم العمل على أساس الجنس، وتعتبر أن للنساء مجالا في الحياة يخصهن حتى في الأوقات التي تقوم بها النساء بأدوار الرجال، ولهذا تحفل الفلسفة السياسية والاجتماعية بسلسلة من التمييز بين الخاص والعام، وقد وصفت غريمشو تاريخ الفلسفة بأنه موحش وحافل بكراهية النساء، لكنها مع ذلك تعتقد أن القول بأن

الفلسفة الغربية برمتها فلسفة ذكورية مبالغ فيه ولا يوجد له أي تبرير فلسفي.

اهتمت غريمشو بمسألة إقصاء المرأة عن المجال العام وعن العقلانية ولاحظت أن هنالك ثلاثة أنواع من الفلاسفة. فهنالك من يقصي المرأة بالفعل عن هذه المجالات، وهؤلاء يمكن وصفهم بأنهم فلاسفة: ذكوريون ومثال ذلك أرسطو. وهنالك من غلفوا المبادئ والنظريات الفلسفية بغلاف ذكوري مثل كانط. وهنالك فلاسفة مراوغون يزعمون أن للمرأة حقوقاً مكافئة لحقوق الرجل لكن آراءهم عن المرأة لا تتفق مع باقي المبادئ التي يدعونها مثل لوك. وقد تناولت آراءهم المتعلقة بالنساء بالتحليل والنقد منبهة إلى أنها لا تقصد بنقدها أن تنقص من قيمة جل فلسفتهم.

تعتقد غريمشو أن آراء أرسطو عن المرأة، التي وردت في كتابه عن السياسة، تمثل إقصاء صريحاً للنساء وحطا من قيمتهن، وتفترض مقدماً تبعيتهن واتكاليتهن، وذلك بسبب انطلاقه من مبادئ ميتافيزيقيه أقام على أساسها نظريته السياسية وكل آرائه، وتقول لو أنه افترض عكس ذلك وصرح بتساوي الجنسين لانهارت مقدماته وانهارت معها جميع آرائه. وتتلخص مبادئ أرسطو الميتافيزيقية بما يلي : -

1 - إن الكون بكل مظاهره مرتب ترتيبا هرميا، ما هو أدنى يخضع لما هو أعلى، وما هو أعلى يكون كذلك بسبب ما فيه من مبدأ عقلي.

2 - إن العقل يميز الإنسان عن غيره من الكائنات. ووظيفة الإنسان أن يمارس قدراته اللامادية وفقاً لمبادئ العقل، وأما وسيلة التعبير عن العقل فهي الكلام.

3 - إنه من المقدر لجماعات من البشر أن ينجزوا أعمالاً أقل شأناً من أعمال أولئك الذين يديرون شؤون الحياة السياسية.

4 - إن كل وجود له علة وهو يسعى لتحقيق غاية، وغايته تحدد وظيفته.

5 - إن من طبيعة الجزء العاقل من الكون أن يتحكم بالجزء غير العاقل.

انطلاقا من هذه المبادئ فهم أرسطو طبيعة المرأة ودورها في الحياة الاجتماعية فاعتبر الرجال الأحرار كائنات أعلى تمثل الجزء العاقل، بينما اعتبر النساء والعبيد كائنات أدنى لأنهم لا يملكون القدرة على ممارسة قدراتهم العقلية بصورة تامة، ولا يملكون من المعرفة إلا ما يمكنهم من أداء وظائفهم التي يحددها لهم أسيادهم من الرجال الأحرار، فوظيفة المرأة، كما يحددها لها الرجل، هي أن تنجب له الورثة الذين يحتاجهم لمتابعة شؤون حياته.

لم يكتف أرسطو، كما تقول غريمشو، أنه حط من قيمة المرأة، على المستوى الاجتماعي، وحط من قدراتها العقلية. بل حط أيضاً من قدراتها البيولوجية حين اعتبر الرجل مميزا عنها بما يملك من حيوانات منوية تشكل صورة المولود، بينما لا تملك المرأة إلا ما يشكل مادته، والصورة حسب رأيه أشرف وأقدس من المادة. وقد أدرك أرسطو أن اعتباره النساء والعبيد كالآلات يستخدمها السادة لتحقيق أغراضهم، يوقع بمأزق فلسفي، لأن النساء والعبيد لديهم القدرة على الكلام الذي هو أداة التعبير عن العقل. ولكي يتجنب مأزقاً كهذا، صرح بأن المعرفة التي تملكها النساء والعبيد لا تتطابق مع العقلانية التامة، فهم يعرفون فقط كيف ينجزون أعمالهم بإخلاص. إن آراء أرسطو، كما بدت لغريمشو، تؤكد ذكورية فلسفته لأنها ترسخ دونية النساء وتزدريهن، وتتناغم مع جميع مقدماته وبخاصة الأخيرة منها.

ترى غريمشو أن آراء كانط تمثل إقصاء ضمنياً للمرأة, لأنه ميز في مقال له بعنوان «الجمال والسمو في علاقة متبادلة بين الجنسين» بين سمات الذكور وسمات الإناث، وصرح بأن الذكور يتسمون، بالنبل والسمو والتفكير المستمر العميق، والرؤية المجردة، والفهم القائم على التعقل والقدرة على إصدار الأحكام العامة، والالتزام بالمبادئ، بينما تتسم الإناث بالرقة، والجمال، والمزاجية، والحنو، والتعاطف، والشفقة، والعدل، والشعور المرهف، والقدرة على فهم النوع الإنساني وبخاصة الرجال، والنزوع نحو عمل الخير، وعدم الالتزام بالمبادئ.

ولم ينف كانط قدرة المرأة على الشؤون الفكرية، لكنه يرى أنها لا تمارس هذه الشؤون حتى لا تشوه أنوثتها، وإن فعلت فسوف يكون ذلك وضعاً استثنائيا؛ ومن الواضح أن الصفات التي نسبها كانط للأنثى لا تؤهلها كي تكون فاعلاً أخلاقياً بحيث تستطيع أن تؤدي الواجب القائم على مبدأ أخلاقي. وقد اعتبر كانط الواجب أعلى شكل من أشكال الفضيلة، وصرح بان القيمة الأخلاقية تتركز في الفاعل الأخلاقي وتعبر عن موقف يخلو من أي شكل من أشكال العاطفة، ما يعني أنه يقصي المرأة عن أن تكون فاعلاً أخلاقياً وبمعنى آخر يقصيها عن مبادئ الأخلاق والفضيلة، وهذا يؤكد ذكورية فلسفته مهما كان نوع غلافها الأخلاقي.

أما لوك الذي وصفت غريمشو موقفه من المرأة بأنه مراوغ، فقد طالب بالحرية والمساواة لجميع المواطنين، ودافع بشكل خاص عن حق التملك. وكان يهدف في فلسفته السياسية إلى ترسيخ حقوق المواطنين جميعاً ضد سلطة الملوك المطلقة، الذين يعتقدون أن من حقهم تقرير مصير ما يمتلكون من أشياء وأشخاص، لكنه بسبب انطلاقه من مبادئ تفترض عدم وجود مساواة طبيعية بين الجنسين، فإن فلسفته لم ترفع مستوى النساء عن مستوى الأشياء التي تمتلك، وهذا يعني أن تبعية المرأة للرجل أمر معطى يجب التسليم به، ولهذا يعتقد أن دور المرأة يجب أن يقتصر على الإنجاب والأمومة فقط، ما يجعلها تعتمد من ناحية اقتصادية على زوجها. فهي لا يحق لها أن تمتلك. ولا أن تسأل عن ثمار أعمالها، التي يديرها زوجها. إن فهم لوك لحقوق المرأة، كما هو واضح، يشير إلى أن السمة الأساسية في فلسفته السياسية هي إقصاء النساء عن مجال الحياة الاقتصادية[1].

لقد تطابقت وجهة نظر غريمشو عن لوك مع تأويل لورين كلارك لآرائه،

---

(1) Jean Grimshaw «Philosophy and Feminist Thinking» University of Minnesota Presses 1993 P. 70 - 74.

حيث صرحت بأن اعتبار لوك تبعية المرأة أمراً يتعلق بطبيعتها يخفي في نظريته السياسية الأهمية الحقيقية لعدم استقلالية النساء، ألا وهي ضمان إدارة الذكور لمتطلبات الملكية وبخاصة الإنتاج. ولكي يظل الرجال وحدهم المستفيدين مما تملكه زوجاتهم من ميراث، فإنهم شرعوا قانون الزواج الأحادي وجردوا المرأة من أي استقلال يمكن أن تحظى به خارج نطاق الأسرة، لهذا فإن لوك لو صرح بضرورة استقلال المرأة لانهارت نظريته. لأن استقلالها يتعارض مع نظام توزيع الثروة الذي يقتصر على الرجل، والذي يعتقد لوك أن من حق الرجل وحده تنظيم ملكية الأسرة والإشراف على ما تملك، ولهذا يبدو أن عدم مساواة النساء سمة بارزة في فلسفته[1].

يتضح من نقد كلارك لآراء لوك ونقد غريمشو لآراء كل من أرسطو، وكانط، ولوك أن المفكرتين لم تكتفيا بالقول إن هذا الفيلسوف أو ذاك حط من قيمة النساء، أو بأن تعارضا يكمن في آرائه المتعلقة بالنساء، وإنما فهمتا آراء الفلاسفة على ضوء المبادئ التي قامت على أساسها نظرياتهم في المرأة، ما يعني أن المفكرتين نهجتا نهجاً مختلفاً عن غيرهن في التعامل مع النظريات السياسية والأخلاقية الفلسفية وربما كان هذا التغير نتيجة لنشاط الحركات النسوية في الوسط الأكاديمي وسعيهن الحثيث لإدماج المرأة في الفكر السياسي.

لقد أصبح في الإمكان ملاحظة هذا التغير لدى عدد كبير من المفكرات اللواتي أعدن قراءة نصوص فلسفية بغية البحث عن أفكار إيجابية تتعلق بالمرأة أو عن مبادئ وافتراضات تساعد على تأسيس نظرية نسوية فلسفية، مثل سوزان أوكن Susan Okin وأرلين ساكسونهاوس Arlene Saxonhouse وكارول بيتمان Carol Patman وليندا لانج Lynda Lange وميليسا بتلر Butler Melissa،

(1) Lerrenne Clark 1979 «Women and lock: Who Own the Apple in the Garden of Eden?» in Clark and Lang Op cit.

اللواتي قمن بعرض وتحليل آراء عدد من الفلاسفة، وأخذن بالاعتبار المتغيرات التاريخية في عصر هؤلاء الفلاسفة، والمبادئ الفلسفية التي انطلقوا منها.

حاولت سوزان أوكن[1]، في مقال لها تحت عنوان «الملكة الفيلسوفة والزوجة الخاصة»، البحث عن رؤى أوسع لتقديم تفسير جديد وتأويل للتعارض وعدم الاتساق الذي يجده المحللون في آراء أفلاطون، حيث يصرح، في كتابه «الجمهورية»، بأهمية تساوي النساء مساواة تامة مع الرجال، بينما يصرح، في كتابه «النواميس»، بامتلاكهن من قبل الأزواج وعودتهن لممارسة وظائفهن التقليدية. وتناولت أوكن آراء أفلاطون في سياق فلسفته السياسية واستخلصت أهم المبادئ التي شكلت نقطة انطلاقه في فهمه لطبيعة المرأة وأدوارها وتتلخص هذه المبادئ في ما يلي: ـ

1 ـ إن الرفاهية والسعادة حق لكل المجتمع وليست حقاً يقتصر على فرد أو جماعة خاصة من الناس.

2 ـ إن السعادة تتحقق بممارسة الفضيلة، التي يمكن إحرازها بالتعلم، أما الشر فيأتي من الإنسان حين يعطي الأولوية للجسم على الروح.

3 ـ إن سعادة المدينة تكمن في اشتراك جميع الناس في السرور والآلام، وهذا يحدث حين تكون الملكية عامة، وذلك لأن اختلاط الثروة والاهتمامات الخاصة مع القوة السياسية يكون من نتائجها تدمير المدينة.

4 ـ إن المدينة الفاضلة مثل الفرد لا يمكن تدمير وحدتها لأن شيوعية الممتلكات وشيوعية النساء والأطفال تساعد على تحقيق وحدة متينة فيها.

تحدث أفلاطون في الجمهورية عن نظام شيوعي يحيا في ظله حراس دولة المدينة من الذكور والإناث الذين يحبون المجتمع وليست لديهم مصالح خاصة

---

(1) Susan Meller Okin in (Jean Elshtain) 1982 «The Family in political Thought». University of Massachusetts Press P. 31 - 50.

او اهتمامات سوى تحقيق رفاهية المجتمع كله. أما في النواميس فقد صنف الزوجات والأطفال مع القطعان وباقي الأشياء التي يمتلكها الرجل، وفقاً للنظام الموجود في أثينا في ذلك الحين والذي يعتبر النساء جزءاً من ملكية الرجال الأحرار. وقد لاحظت أوكن أن أفلاطون ربط الزواج والمرأة في دورها التقليدي بنظام الملكية الخاصة الذي يبدو له أكبر معوق في سبيل تحقيق وحدة المدينة الفاضلة وخيرها، كما ربط أيضا بين دور الزوجة الخاصة وبين أشكال الفساد في المجتمع، ورأى أن الزوجات يجعلن دورة انحدار المجتمع أسرع لأنهن يحرصن على سعادة أنفسهن ولا يكترثن بسعادة المجتمع كله. لذلك أكدت أوكن على ضرورة فهم آراء أفلاطون على ضوء الحياة في مجتمعه، واقترحت استبدال اسم كتاب «النواميس» والاستعاضة عنه باسم «التراث» لأن أفلاطون لم يتحدث في ذلك الكتاب عما يجب أن تكون عليه النساء، وإنما تحدث عن المجتمع التقليدي وعن الأدوار التقليدية للنساء[1].

أكدت أوكن بأن أفلاطون مقتنعاً بأن الممارسات الموجودة في أثينا والمتعلقة بالنساء هي ممارسات جنونية، مدركاً أن المرأة في مجتمعه كانت محرومة ومعاقة. فقد كانت المرأة في أثينا تقيَم بصمتها وأدائها لمهمات صعبة، وتحصر وظيفتها في خدمة الأسرة، وتبعد عن مجال التعليم والحياة الفكرية، وبالتالي لم تكن تصلح لأن تكون صديقة لزوجها وقريبة منه فكرياً وعاطفياً. فالأسرة كانت مجرد مؤسسة أمومة تخلو من العلاقات الحميمة. والعائلة لم تكن بؤرة للتعبير عن العواطف العميقة. وكان الاهتمام بالنساء أمرا مستنكراً، ولذلك شاعت الجنسية المثلية وتركز الاهتمام على الأولاد وعلى التنظير في الفلسفة. ولم يكن الزواج سوى عملية جنسية بقصد المحافظة على النسل. وفي حالة وفاة الزوج كانت المرأة تعود إلى بيت أبيها أو أخيها الذي يمنحها لرجل آخر لتكون

(1) تعتقد أوكن أن المشكلة تتعلق بترجمة كلمة Law التي تشير إلى أكثر من معنى عند اليونان فهي تعني القانون وتعني أيضاً التراث.

إحدى محظياته أو يرسلها إلى بيت دعارة. أما الفتيات فقد خضعن لتعليمات صارمة من أجل ضبط حياتهن الجنسية.

حاولت أوكن اكتشاف مقاصد لأفلاطون في كتابيه الجمهورية والنواميس صرحت بأنه لم يفصح عنها بصورة مباشرة. وهي ترى أن حديثه الثوري عن مدينة شيوعية مثلى تتحقق فيها وحدة سياسية عقدت بروابط المحبة، وتنظم فيها الحياة حيث لا ثروة خاصة ولا زوجة خاصة ويتساوى الجميع رجالاً ونساء في مكانتهم، ويقومون بالوظائف نفسها، ويتصفون بصفات مشتركة كالشجاعة، والنبل، والقدرة على التعلم، والمحافظة على استمرارية الزمالة من أجل تماسك المجتمع، هذا الحديث يقصد من ورائه أمران،الأمر الأول: هو إلغاء العائلة وإلغاء الدور الجنسي التقليدي واختزال الفروق بين الجنسين والإبقاء على التناسل فقط.

والأمر الثاني إقناع تلاميذه بأن الأفراد من كلا الجنسين قادرون على إنجاز ما تحتاجه الدولة من أعمال ووظائف بما فيها الحراسة وشؤون السياسة والحكم والفلسفة. فالنساء قادرات على إنجاز أعمال مختلفة تماماً عن الأعمال التقليدية التي تسند إليهن عادة. ولذلك يؤكد أفلاطون أن الطريقة الوحيدة لضمان الشخص المناسب هي أن يسند إليه العمل الذي يلائمه لكي يحقق إنجازا أفضل باستقلال عن طبيعة جنسه. وهذا التأكيد، كما تقول أوكن هو الحجة الوحيدة في الفلسفة والسياسة التي تحتوي على مضامين ثورية تتعلق بالنساء

أما كتاب النواميس فترى أوكن أنه لا يوجد فيه أي اعتبار لمساواة المرأة بالرجل. فالمرأة تمارس دورها التقليدي كزوجة خاصة وكأم وراعية للأطفال ومسؤولة عن خدمة المنزل، فقد حرص أفلاطون على عدم تحرير النساء من تكريس أنفسهن لخدمة المنزل قبل أن يوجد لهن وظيفة بديلة، لأنه كان يخشى أن تنغمس النساء في الترف مثل ما حدث لنساء اسبارطه اللواتي تفوق عليهن الرجال. لذلك ترى أوكن أنه إذا فهمت مقاصد أفلاطون في كتاب النواميس،

فإن آراءه فيه تعتبر أكثر ثورية وتطرفاً من آرائه في كتاب الجمهورية، فهو حين يتحدث عن وضع المرأة في المجتمع يقصد أن إصلاح المجتمع يتطلب تغيير هذا الوضع وتدريب الفتيات وتعليمهن مثل الأولاد، فالجنس الأنثوي، وفقًا لما يقول، يجب أن يشارك الذكور إلى أبعد حد في التعليم وفي كل شيء.

ويمكن أن يفهم من حديثه أيضا مقصد آخر وهو أن فشل تحقيق الشيوعية في المجتمع استدعى الامتلاك الخاص للنساء. فمعاملة المرأة في قوانين الزواج ترتبط بحقيقة كونها أقصيت عن التملك الخاص بالرجل، وحقيقة كونها زوجة خاصة نجم عنها معاملتها كشيء مملوك، إن أفلاطون، كما تقول أوكن، عبر عن مقاصد لم يستطع تنفيذها. ونظراً لرغبته بإعطاء المرأة وضع مساواة أكثر تحت مظلة القانون، فقد أشار إلى قوانين تسمح بالطلاق وقوانين تعاقب المذنب من الجنسين في حالة الاتصال غير المشروع، وهذه القوانين لم تكن منفذة في أثينا. لذلك جاءت تصريحاته في النواميس أقوى من تصريحاته في الجمهورية، لكن مع ذلك ظل متأرجحاً بين خروج المرأة عن عزلتها ومساواتها مساواة تامة مع الرجل وبين انقطاعها للعمل المنزلي، فهو يعطي الفرصة لكل النساء للمشاركة بالمواطنية، لكن يعود فيقلص أدوارهن لاعتبارات ثيولوجية واجتماعية.

ان تأويل؛ أوكن لآراء أفلاطون يقود القارئ للاستنتاج بأن الفيلسوف قد رضخ بالنهاية إلى سلطة الثقافة السائدة في عصره التي لم يستطع هو نفسه التهرب منها، ولهذا لم يتحدث بأسلوب مباشر عن سلطة العقل، الأمر الذي أدى إلى تثبيت المرأة بشدة في دورها التقليدي. وهذا ما يؤكد وجهة نظر محللي آراء أرسطو الذين قالوا بأنه خضع هو أيضاً لوضع المرأة الاجتماعي في عصره، ولم يكتف بذلك بل راح يستخدم العقل ليبرر فلسفياً وضع المرأة المتدني[1].

اتهم أرسطو من قبل معظم الدارسين والمحللين لفلسفته بأنه العدو اللدود

---

(1) إمام عبد الفتاح إمام. «أرسطو والمرأة». مكتبة مدبولي : القاهرة 1996 ص . 109

للمرأة وبأن آراءه التي غلبت على عقول المفكرين ساعدت على ترسيخ دونية النساء، لأنها قدمت الأساس الفلسفي الذي يبقي وضعهن متردياً[1]. لكن تحديا صارخا لجميع دارسي أرسطو الذين يؤكدون عداءه الشديد للنساء صدر عن أرلين ساكسونهاوس في كتابها «المرأة في تاريخ الفكر السياسي»[2]، تحت عنوان «أرسطو: الرجل الناقص، الهرمية، والحدود السياسية». حيث راحت أرلين ساكسونهاوس تبحث عن موقف إيجابي وآراء صدرت عن أرسطو لصالح المرأة ولتثبت أنه لا يحمل أي ضغينة للنساء، وأن آراءه مجرد محاولة، من منظور ذكوري، لفهم أصل النساء.

تمحور نقاش ساكسونهاوس لآراء أرسطو حول موضوعين رئيسين هما طبيعة المرأة، وتنظيم المجتمع الخاص والدولة. فقد أوضحت أن أرسطو أسس نظريته في المرأة انطلاقاً من مبادئ ميتافيزيقية ليدعم مجتمع أثينا القديم الذي نشأ حسب اعتقاده من عمليات نمو طبيعي جعلت المرأة في وضع أدني من وضع الرجل، فالمرأة وفقاً لطبيعتها ذكر ناقص، فهي ضعيفة وعاجزة عن الاختيار المناسب في مسألتي الزواج والأعمال المالية, أما الرجال فإنهم أقوياء يتفوقون على النساء ولذلك لديهم السلطة على زوجاتهم وأطفالهم وعبيدهم، لكن قيادة الرجل لزوجته وأطفاله هي قيادة سياسية تخلو من السيطرة، لأن الزوجة حرة وكذلك الأطفال الذين يصيرون أحرارا حين ينضجون , أما قيادته لعبيده فإنها قيادة استبدادية.

رد أرسطو أسباب تفوق الرجال على النساء إلى ما يتلقاه الرجال من تعليم وتدريب في المعسكرات الحربية التي تعلمهم فن الانضباط والخضوع للسلطة، وحث على تعليم الإناث منبها إلى أن المدينة التي تهمل تعليمهن تخلق لنفسها حالة من عدم الاستقرار تزعزع قوتها. وهذا ما جعل ساكسونهاوس تستنتج أن

---

(1) Jean Grimshaw «Philosophy and Feminist Thinking» University of Minnesota Pres 1993.

(2) Arlene Saxonhouse 1985 «Women in the History of Political Thought» New York: Prager 1985.

أرسطو لم يتعمد التمييز بين الذكور والإناث، لأن حل مشكلة ضعف الإناث ليست مستعصية، فحلها يكمن في تدريبهن وتعليمهن حتى يصبحن جزءاً من المدينة في تقدمها العلمي، وحين وصف أرسطو المرأة بأنها ذكر ناقص لم ير النقص في المرأة وحدها، فنادراً ما يوجد، حسب تعبيره، رجل يجمع الكمال الجسمي والذكاء والصفات الأخلاقية.

استنتجت ساكسونهاوس أيضا أن أرسطو لم يتحيز إلى جانب الذكور مستشهدة برأيه عن الفروق في الفضائل بين الذكور والإناث. فهو يقول إن فضيلة الذكور، هي الشجاعة، بينما فضائل الإناث الاعتدال في الروح، وجمال الجسد وعظمته، وحب العمل غير المستبعد، ويشيد بفضيلة الاعتدال في الروح، وهي من فضائل الإناث، ويشجب الدول التي تسود فيها الروح الحربية، ويحث على ضرورة الاهتمام بالجسم وهو عمل عده من فضائل الإناث. وقد انتقد أفلاطون بشدة لأنه جرد النفس عن الجسم، وأوضح أرسطو أن الطبيعة تحول اهتمامنا نحو أجسامنا وما هو خاص فيها، فنحن بحكم الطبيعة نحب أجسامنا التي تؤكد الارتباطات بين الناس، وبذلك يعرف الفرد أباه وأخاه وأمه، وأشار إلى أن التنكر لهذه الارتباطات أمر معاكس للطبيعة ويؤدي إلى أفعال غير شريفة.

تعتقد ساكسونهاوس أن مشكلة النساء لم تتأت من تصور أرسطو لطبيعة النساء كمنجبات للأطفال، كما ذكر معظم المحللين لآرائه، وإنما جاءت من تصوره بأن النساء يحكمن عواطفهن بالأمور أكثر مما يحكمن عقولهن. فهو حين قال: إن المرأة لا سلطة لديها، فقد فهم من كلامه أمران: الأول أنه لا سلطة للمرأة على عقلها، أي إنها غير قادرة على ضبط عواطفها ورغباتها وفق اختيارات عقلانية، والأمر الثاني أنه لا سلطة للمرأة على الرجال.

أما فيما يتعلق بمسألة تنظيم الحياة الخاصة، فإن أرسطو كما تقول ساكسونهاوس اعتبر المرأة جزءاً من هذه الحياة، لذلك عني عناية فائقة بتنظيم

العائلة، وناقش حلولاً واقتراحات متنوعة من أجل هذا الغرض. من هذه الحلول الحل القائل بضرورة خضوع المرأة لزوجها خضوعاً تاماً، وقد استنكر أرسطو هذا الحل لأن الأنثى، كما يقول، ليست عبداً، وليس هنالك، فروق بين الذكور والإناث يترتب عليها استعباد النساء. كذلك رفض أرسطو الحل الذي طبقته دولة اسبارطة وهو الترخيص لنساء المدينة بالتحرر من القوانين والقيود. ورأى ان هذا الحل قد أدى إلى انقسام الدولة إلى قسم عسكري، وقسم مترف انغمست فيه النساء ولم يتدربن على الشجاعة فكن عبئاً على الدولة حين هاجمها الأعداء.

وناقش أرسطو بإفاضة الحل الذي اقترحه أفلاطون في جمهوريته، وهو إيجاد مجتمع شيوعي يتساوى فيه الذكور والإناث، واعترض على هذا الحل متجاهلاً مقولة المساواة ومؤكداً بان حفظ العائلة يتطلب هرميتها وعدم تساوي أفرادها، لاعتبارات تتعلق بالجنس، والسن، والمقدرة، فالعائلة كما يقول «تنظم نفسها بنفسها وتدرك الفروق بين أفرادها وتأخذ تلك الفروق بحسابها بحيث يعمل الجميع من أجل تحقيق الخير العام»، واتهم شيوعية أفلاطون بأنها تزيح العائلة، وتتجاهل الفروق الفردية ومبادئ التعددية والتنوع والتفاعل، وتشوه الدوافع الطبيعية بتجاهلها ميل الشخص للتملك واهتمامه بما هو خاص.

اعتبر أرسطو الإناث رمزاً لما هو خاص، والمنزل تعبيراً عن حاجة الناس للارتباط بما هو خاص وما هو ملك لهم. وهو يرى أن المجال الخاص هو المجال الذي يمكن للمرأة أن تبدي فيه فضائلها، ليس من أجل الإنجاب وإنما من أجل المحافظة على أبنائها وتعليمهم، ما يؤدي إلى استقرار المدينة، وأن قيمة العائلة ليست في خضوع أفرادها، بل قيمتها في ما تمنح من حب وصداقه.

وقد لاحظت ساكسونهاوس بأن أرسطو لم يركز على التشوه المتأصل للأنثى الذي تحدث عنه في بيولوجيا الإنسان في نقاشه لمسألة العائلة، وإنما سار أبعد من وجهة النظر السائدة في عصره حول الحياة الخاصة في المجتمع اليوناني قديما، فاقترح أن تفهم العائلة كجماعة مترابطة وكأقارب يشكلون حوافز

ذات أهمية كبرى في المدينة، وأن تعطى الأنثى دوراً يتناسب مع قدراتها وما تستطيع القيام به. وهو يرى أن العائلة حالة قبل سياسية تدمج بنفسها عناصر من الوحدة والصداقة، وأن الناس يميلون بطبعهم للعيش أزواجا أكثر من ميلهم للعيش جماعات في المدينة، ولذلك تسبق العائلة الدولة زمنياً، وما إن تتكون الأسرة حتى يصبح للرجل عمله وللمرأة عملها ويعمل الاثنان لتحقيق الصالح العام. ويعتبر أرسطو العائلة أكثر ضرورة من الدولة، لأنها تزود المجتمع بالأولاد، فالدولة، كما يرى، تنبثق كي تكمل العمليات التي بدأت في الأسرة كتعليم الأبناء وتدريبهم، وتعمل ما لم تستطع العائلة أن تفعله، وتبدع القوانين الضرورية لتنظيم حياة الناس في المجتمع.

لم يتصور أرسطو المرأة كجزء من المجال العام. وهذا يرجع لتصوراته عن المساواة كما ترى ساكسونهاوس، فبناء العائلة هرمي لا تتحقق فيه المساواة وتبدو فيه سلطة الذكر على الأنثى، والأب على الابن، والسيد على العبد، أما الدولة فهي مملكة يتساوى فيها المواطنون ويحكمون بمعايير مساواة صنعوها بأنفسهم، فهم يتساوون في حق العمل، لكنه يرى أن توزيع العمل في الدولة أصعب منه في الأسرة، لصعوبة ملاحظة الفروق بين المواطنين، بينما يمكن ملاحظة الفروق بين أفراد الأسرة بسهولة.

لقد أقصى أرسطو المرأة عن المشاركة في المناقشات الجارية في المدينة حول العدل والظلم، آخذاً في الاعتبار عدم وجود فراغ لديها لانشغالها بتربية أطفالها وافتقارها للخطاب العقلاني. ولم يقص أرسطو المرأة وحدها بل أقصى أيضا جميع الرجال المنهمكين بأعمال لا تتيح لهم وقت فراغ للمشاركة كالعمال والعبيد. فهو يتصور المجال العام ميدان تنافس لنشاط يتطلب التزامات فكرية يقدر عليها الرجال المهمّون والفلاسفة. إن تصور أرسطو هذا يؤدي إلى هرمية في عالم السياسة، لكنه مع ذلك يبقي النساء غير تابعات أو خاضعات للرجال.

خلصت ساكسونهاوس في عرضها وتحليلها لآراء أرسطو إلى القول بأن

أرسطو لا يحمل ضغينة للنساء، وأنكرت ما عرف عنه في الأدبيات النسوية بأنه كلاسيكي يمقت المرأة. وحذرت من استخدام عباراته لدعم كراهية النساء موضحة بأن ذلك يشجب المفكر ويضع أعماله في أكوام المهملات.

إن وجهة نظر أرسطو، التي مفادها أن النساء يجب أن يبقين خارج عالم السياسة لكي ينجزن أعمالاً هامة تدعم الدولة، قد تكررت في نصوص فلاسفة العقد الاجتماعي المنظرين للفلسفة الليبرالية الكلاسيكية. ويمكن ملاحظة هذه العبارات في أعمال هوبز وروسو ولوك رغم ما تضمنته آراؤهم من مبادئ ثورية كمبادئ العدالة والحرية والمساواة. لكن تلك المبادئ فسرت بشكل أظهر أن الرجال هم من ولدوا أحراراً ومتساوين وليس الجنس البشري كله، ما أدى إلى الإبقاء على وضع النساء كما كن عليه في القرون الوسطى غير متساويات مع الرجال ومبعدات عن المجال العام وعن عالم السياسة. هذا الأمر حمل مفكرات من الحركات النسوية على إقامة حوار نشط حول مقولات الفكر الليبرالي عن الحرية، والمساواة، والتمييز، والمواطنية. وقد أدركن أن إعادة قراءة النصوص الفلسفية وتأويلها أمر بالغ الأهمية في التنظير الفلسفي والسياسي. وتصدت كل من كارول بيتمان، وليندا لانج، ومليسا بتلر لتحليل وتأويل آراء فلاسفة الليبرالية الكلاسيكية هوبز روسو ولوك باحثات عما تضمنته أعمالهم من أفكار ومبادئ تفيد النظرية النسوية.

تناولت كارول بيتمان(1) بالتحليل آراء هوبز في المرأة وأشارت إلى أنه قد وقف وحده في الفكر السياسي التقليدي مصرحاً بأن الطبيعة الإنسانية واحدة وعامة لدى الرجال والنساء(2). وسلطت بيتمان الضوء في عرضها لآراء هوبز

---

(1) Mary Lyndon and Carole Pateman. 1991 «Feminist interpretation and Political Theory». Great Britain. T. J Press ltd.

(2) رغم أهمية تصريح هوبز هذا إلا أن آراءه في المرأة لم تحظ باهتمام المنظرين والمنظرات في الفلسفة السياسية، وربما كان سبب عزوفهم عن آرائه افتراضهم بأن نظريته بطريركية وافتراض بعضهم بأن آراءه مطابقة لآراء روبرت فلمر، وقد وصفت كرستين دي ستافينو هوبز في كتاب=

على جوانب كانت خافية او ملتبسة على كثير من المحللين لفلسفته. ونبهت إلى أن هوبز لم يغفل أهمية التغذية والتنشئة ضمن العائلة، كما ادعى بعض المحللين، فالعائلة عنده مقدسة. ولم ينكر فضل النساء بل مجدهن، فالحقوق الطبيعية في الحالة الطبيعية هي حقوق الأم. ولذلك أنكر بشده اعتبار حقوق الرجل أصلاً للحقوق السياسية.

تعتقد بيتمان بأن آراء هوبز لم تفهم جيداً بسبب الخلط الذي حدث حول مفهوم البطريركية وعدم التمييز بين أنواع ثلاثة من البطريركية، وهي التقليدية والكلاسيكية والحديثة. وترى بيتمان أن البطريركية الحديثة تعاقدية وليست طبيعية ولا تتضمن حقوق الذكر وحقوق الأب، ولهذا يمكن اعتبار هوبز ألمع وأجرأ منظر بطريركي تعاقدي بالمعنى الحديث. فهو يرى أن الأم هي من لها حق السيادة على الأبناء، ويقول: «كل امرأة تحمل طفلاً لها حق السيادة عليه، لأن المحافظة على الحياة هي الهدف الأخير، ولذا يصبح من واجب كل الأطفال وكل الرجال الخضوع للأم لأنها وحدها هي التي يمكن أن تحفظهم أو أن تدمرهم»، كذلك يرى أن الطفل يدخل في تعاقد مع أمه باعتبارها الراعية والحافظة لحياته، ولا فرق بين أن يكون التعاقد قد تم عن طريق التداول أو أن لا يكون، فالخضوع لقوة المتفوق يعود لحمايته الطرف الآخر.

ترتكز نظرية هوبز على حق الأمومة وغياب السيادة الجنسية الطبيعية. لكن كيف تحولت الأمومة وحرية النساء الطبيعية عنده إلى حقوق بطريركية؟ هذا ما حاولت بيتمان معرفته في تحليلها لآرائه الواردة في كتابه «عناصر القانون». وقد لاحظت أن هوبز رغم تصريحه بأن السيادة في العائلة هي للأم أو للأب على السواء، إلا أنه يعتقد أن الأم لا تقدر على أن تكون سلطاناً، وحجته تكمن في

= «الذكورية كإيديولوجيا في النظرية السياسية» بأنه فيلسوف ذكوري ينكر الأمومة ويعتبر الرجال مثل المشروم وكأنهم لم يولدوا ويغذوا ويربوا من قبل النساء اللواتي يطورن القدرات الإنسانية. وأنكر معلقون آخرون أن يكون هوبز بطريركيا مصرحين بأنه لو كان كذلك فإن العقد الاجتماعي يصبح شيئا زائداً ولا معنى له.

تصوره لنشوء العائلة، فالعائلة، كما يرى، تخلق بالتنازع وليس بالتناسل، وتتكون من السيد وخدمه الذين يخضعون لسيادته. ويفترض هوبز أن الرجل هو بالنهاية يصبح سيد العائلة وليست المرأة، وذلك لأن العلاقة الجنسية، في الحالة الطبيعية، تتم بين رجل وامرأة حرين ومتساويين، إما بالتعاقد فيما بينهما، أو بتغلب الرجل على المرأة وبأخذها بالقوة، وعندما تصير المرأة أماً، تصبح سيدة بحكم أمومتها، لكنها تتوقف عن التقدم أمام تقدم زوجها الذي كانت مساوية له.

إن سيادة الأم، وفقا لما يرى هوبز، تحمل مفارقة، لأن سيادتها تجعلها تهبط وتعطي الفرصة للرجل لكي يتفوق عليها. فالأمومة تصبح زوالا ويحل محلها حق الرجل. بهذا الافتراض ضمن هوبز للرجل السيادة في الجسم السياسي الصغير الذي دعاه العائلة، لكنه في تصوره لتكون العائلة لم ينزلق نحو القول بأن الرجل يهيمن على المرأة ويخضعها لطاعته.

في الحالة الطبيعية، وكما تصورها هوبز، لا توجد أسباب تمنع النساء من السيادة، أو تمنع أن يكون لهن خدم أسوة بالرجال، إن كن متحررات من رعاية الأطفال، ففي البداية كانت كل الحقوق حقوق أمومة. لكن منذ فجر التاريخ عصفت الحقوق الأبوية بحقوق الأمومة ودجنت النساء وأخضعن وحكمن من قبل الأب، وبذلك أوجد الرجال العقد الأصلي، ومارسوا إبداعهم السياسي، وخلقوا وجهاً جديداً للتاريخ في شكل مجتمع أبوي مدني، وأبدعوا حقوق الزوجية وهي حقوق سياسية وتشكل جزءاً من القوانين المدنية وليست حقوقاً طبيعية.

إن نظرية هوبز في المرأة، كما تقول بيتمان، تتضمن ما أهمله منظرو العقد الاجتماعي الكلاسيكيون الذين افترضوا أن العلاقات الزوجية هي علاقات طبيعية وليست سياسية. وبينما افترض هوبز أن العقد الأصلي ليس فقط عقداً اجتماعياً يشكل القوانين المدنية والحقوق السياسية، وإنما هو أيضا تعاقد جنسي

يشكل حقوقاً سياسية بشكل قوة أبوية ذكورية أو حكومة من الرجال تمارس قوة على أساس أنها حقوق زوجية. ونتيجة لذلك تنشأ الدولة الديمقراطية بواسطة الآباء وليس بواسطة أمهات العائلات.

وتعتقد بيتمان أن تلاميذ هوبز لم يربطوا بين الإطاحة بحقوق الأمومة وبين تأسيس الدولة، لأنهم لم يدركوا المعنى السياسي القاطع والكامن في إقصاء النساء عن الحالة الطبيعية، وهو أنه لولا هزيمتهن لكان من المستحيل أن يكون هنالك دولة متصورة. ذلك أن أصل الدولة الحامية في نظرية هوبز السياسية يكمن في هزيمة النساء وعبوديتهن وخضوعهن كزوجات، ما يعني أن نظريته تمثل رؤية مبكرة لما قدمته النظريات الانتروبولوجية في القرنين التاسع عشر والعشرين من تفاصيل عن مجتمعات وحضارات ظهرت نتيجة العصف بحقوق النساء وانتصار البطريركية.

أما ليندا لانج[1] فقد تناولت بالتحليل آراء جان جاك روسو، التي انتقدت بشدة من قبل مفكرات الحركات النسائية بسبب تركيزه على الهرمية كأسلوب في التعامل مع القسمة الثنائية[2]، وبسبب وجود تعارض في آرائه التي تدعو لعدم المساواة بين الجنسين مع آرائه التي يدافع فيها عن المساواة بين جميع المواطنين[3].

اعتبرت لانج آراء روسو تلك مضيئة ومنورة بالنسبة لعصره ووصفتها بأنها مقولة نقد أنثوية تعبر عن تعارض المصالح والاستقلال والتنافس المستوطنة في مجتمع القيم الذكورية وفي النظام الاقتصادي. وصرحت بأن روسو قد فهم مسألة توحد ودونية دور الأنوثة فهماً انتروبولوجياً وفلسفياً مستعيناً بالبيولوجيا دون اللجوء إلى العادات أو الدين، لاعتقاده بأن تساوي الجنسين لا ينسجم مع

---

(1) Lerenne M. G Clark and Lynda Lang. «he Sexism of Social And Political Theory» 1979. Torinto University

(2) منى ابو سته. ورقة عمل المفكرة مارسيل لويز لاكوست. مرجع سابق.

(3) Jean Gramshow. «Philosophy and Feminist Thinking.» University of Minnesota Press 1993.

بيولوجيا الإنسان، فالرجل أقوى وأنشط، والمرأة أضعف، وضعفها يحثها على ان تكون سارة للرجل وبذلك تجنبه العنف، ويتمثل ضعفها في تواضعها وخجلها اللذين تأسران بهما الرجل وتستعبده.

وقد رأى روسو ان ضعف المرأة يستلزم توزيع العمل بأسلوب يتناسب مع طبيعة جنس من يؤديه، فقسمة العمل، كما يراها، لا تنتج عن التعاون العملي وإنما بسبب الفروق الجوهرية بين الجنسين. فالمرأة لا تستطيع أن تنافس الرجال لأنهم يتغلبون عليها. ودخولها في المجال العام ينهك طبيعتها ويقوض جودة الرجال الذين تتفاقم لديهم، بوجودها في مجالهم، الأنفة والاعتزاز بالنفس، ما يزيدهم رغبة في الهيمنة عليها. كما أن حضور المرأة أماكن التسلية يثير دوافع الجنس ويقلل من قيمة الرجال.

وتعتقد لانج أن دور المرأة في فلسفة روسو السياسية يتلخص بمقولتين الأولى: حاجة العائلة لخدماتها وخصوصية تأثيرها عاطفياً كأساس لحب الوطن لأن العلاقات العاطفية في العائلة هي أساس العلاقات العاطفية في الدولة. والثانية: الحاجة إلى تأكيد صلة الأمومة بمتطلبات الملكية الخاصة، فالملكية الموروثة يديرها الرجل، بينما تتفرغ المرأة لرعاية الأطفال وشؤون الأسرة. وخلصت لانج إلى أن قراءة آراء روسو في المرأة تخدم وظيفتين: الوظيفة الأولى أنه مفكر حديث وسيبقى مفيداً للفكر اللانسوي. ويستحسن أن يقرأ على أساس مبدأ اعرف عدوك. الوظيفة الثانية أن أعماله تنبئ الباحثات أن أية دراسة تهدف إلى معرفة العلاقة بين الرجل والمرأة يجب أن تفحص المجتمع كله دون الالتفاف إلى التساؤلات المضللة.

تحت عنوان الجذور الليبرالية في الفكر النسوي، تناولت ميليسا بتلر[1] آراء لوك بالتحليل وراحت تبحث عنده عن نظرية تسمح باندماج النساء في الحياة السياسية على الأسس نفسها التي يندمج بها الرجال، وذلك لملاحظتها بأن لوك

---

(1) See.. Melissa Butler in Mary Lyndon Shanley and Carole Pateman Op cit P 94 -74.

اقترب كثيراً في آرائه المتعلقة بالنساء من المذهب النسوي[1].

كشفت بتلر أن لوك كان من أوائل من أدرك التعارض الكامن في الليبرالية الكلاسيكية التي تقوم على أساس إعطاء الحرية للجنس البشري كله، بينما هي في الحقيقة لا تعطي المرأة حرية أكثر مما تناله في النظام البطريركي. وتعتقد بتلر أن لوك حطم التقليد البطريركي حين دحض الأسس التي تقوم عليها البطريركية الكلاسيكية، وتناول المسألة كما وردت في سفر التكوين، وأوضح أن الله قد بارك الرجل والمرأة معا وأعطاهما السيادة ولم يخص الذكر وحده. ولهذا عد لوك خضوع المرأة على أساس سفر التكوين مجرد خضوع للزوج ولا يحمل أي معنى سياسي، كما أنه أنكر أن يكون في خمس من الوصايا العشر مضامين تحمل معاني سياسية.

سلم لوك بالحقيقة التجريبية وهي أن المرأة في وضع دوني، ورأى أن هذا الوضع أسس في العالم وكأنه أمر من الله، لذلك اهتم بدحض الفكرة التي تعزو السلطة المقدسة لآدم كمنحة من الله، محاولاً بذلك أن يرد فكرة دونية المرأة إلى الأنبياء، وليس إلى الله، ونفى لوك أن يكون هنالك نوع واحد من السلطة يتناسب مع العلاقات الأبوية، موضحاً بأن هنالك أشكالاً متعددة من السلطة ومن العلاقات ومؤكداً أن سلطة الزوج ليست مطلقة كسلطة الملك، الأمر الذي يترتب عليه أنه رغم أهمية العلاقة الزوجية، فإنها ليست علاقة سرمدية، وأنه يحق للزوجة في كثير من الحالات الانفصال عن زوجها.

إن قوة الرجل، كما صرح لوك، تبدو حين يعطي زوجته الحرية الكاملة في

---

(1) يلاحظ أنه لمدة قرنين لم يقترب أحد للتعرف بآراء جون لوك المتعلقة بالمرأة. وقد تنبهت إليها مفكرات الحركات النسوية منذ ثلاثة عقود فقط، وما إن بدأن قراءتها حتى اعترضن عليها بشدة واتهمن لوك بأنه يحمل فكراً ذكورياً ولا يفصح عنه بصراحة ووصفنه بأنه فيلسوف مراوغ.
للاطلاع على اعتراض المفكرات على آراء لوك في المرأة.
انظر Jean Grimshow Op cit
انظر أيضاً Op cit Lorenn Clark

التصرف فيما تضمنه التعاقد من حقوق خاصة بها، وأن للمرأة الحق في أن تدخر من خلال عملها الخاص وأن تعقد العقود وأن يكون لها الحق في ملكية منفصلة لا تقع تحت إدارة زوجها. وقدم لوك اقتراحات لتطوير عقلية الشابات فاقترح أن يكون تعليمهن مشابها لتعليم الذكور واعترف، بأن كلا الجنسين يتعلم عن طريق ما ينقش على العقل من معارف، وقد وصف العقل بأنه صفحة بيضاء، وقال إن للمرأة استعدادا عقليا يمكن أن يطور إلى أبعد حد. أما عن أسباب عدم مشاركة النساء في العقد الاجتماعي، فقد ردها لوك إلى تغلب الرجال عليهن ودمجهن في العائلة كخادمات، وهي كما يتضح أسباب تاريخية انتروبولوجية. وقد لاحظت بتلر أنه رغم تعاطف لوك الشديد مع المرأة، إلا أنه لم يؤمن بالمساواة بين الأفراد، وبقي وفياً لمبادئ الفردانية التي تكمن في النظرية الليبرالية.

من الواضح أنه رغم حرص المفكرات الثلاث على تبيان ما اشتملت عليه آراء الفلاسفة الليبراليين هوبز وروسو ولوك من إيجابيات تتعلق بالمرأة، إلا أنهن انتقدن التزام هؤلاء الفلاسفة بمبدأي الفرادانية والعقلانية، وأوضحن بأن لوك أقل التزاما بمبدأ العقلانية من زميليه، وانتقدن نظريات التعاقد الاجتماعي بحجة أنها أقيمت على تعاقد بين الرجال الذين عزلوا النساء عن المواطنية وأخضعوهن[1]. وهذا يعني أن التقليد الفلسفي الذي يرفض اعتبار المرأة كائنا عقلانيا كاملاً، امتد منذ أرسطو عبر فلسفة القرون الوسطى وكمن في افتراضات الفلسفة الكلاسيكية الليبرالية.

ويمكن ملاحظة أثر هذا التقليد في التركيز على قدرات المرأة العقلية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، الذي تبدى عند ولتسونكرافت التي احتجت على المقولة الموروثة عن عقلية المرأة، في كتابها «دفاع عن حقوق المرأة» وقالت: «إن لدى المرأة استعدادا للعقلانية وإنها مثل الرجل قادرة على القيام بالمسؤوليات الأخلاقية». وقد عزت النقص في قدرات المرأة الفكرية إلى

(1) Carol Patman «The Sexual Contract» Stanford University, Press 1988.

حرمانها من التعليم وتكريس نفسها للأعمال المنزلية[1]. كما تبدى أيضا عند جون ستيوارت مل الذي أشار إلى هذه النقطة في كتابه «تبعية النساء» حين قال: «إذا كان ما تحرزه المرأة فكريا أقل من الرجل فهو بسبب عدم حصولها على فرص كافية من أجل تطوير نفسها»[2].

أدركت مفكرات الحركات النسائية خطورة المبادئ التي حملتها الليبرالية الكلاسيكية، وأجمعت معظم المفكرات على أن الفلسفة السياسية التي قامت على أساس تلك المبادئ حطت من قيمة النساء وساعدت على إقصائهن عن المجال العام وعن عالم السياسة بحجة افتقارهن إلى العقلانية[3]، ولاحظت مفكرات من الحركة الماركسية والحركة الاشتراكية أن تلك المبادئ ما زالت تكمن في الفكر الليبرالي المعاصر، لذلك تصدت فلاسفة من الحركات النسائية لنقد الفلسفة الليبرالية وما تضمنت من فكر نسوي، وحاولن تقويض وزعزعة الافتراضات التي قام على أساسها ذلك الفكر. وكانت أبرز تلك المحاولات، محاولة أليسون جاغار في كتابها «السياسة النسوية والطبيعة الإنسانية»[4].

اعترضت جاغار على وجهة النظر الليبرالية التي تضمنت الافتراض السياسي القائل إن الحقوق السياسية تعزى للإنسان وفقاً لقدراته العقلية، لأن هذا الافتراض، كما تقول، يغفل القدرات الفيزيائية لدى الإنسان، ويكشف ثنائية معيارية تتضمن الاعتقاد بأن الإنسان لا يكون إنسانا بمظهره الطبيعي بل بسبب

---

(1) Mary Wollstoncraft, «A vindication of the Rights of Women». Ed. C.H Poston New York: Norton 1975.

(2) See.. Mary Lyndon Shanley «Martial Slavery and Friendship: J. S. Mill's The Subjection of Women» Publication, Inc 1981.

(3) اتخذت العقلانية معاني مختلفة عند الفلاسفة الليبراليين، وظلت تحمل صدى المفهوم الكلاسيكي عن العقل باعتباره المرشد للأخلاق والقيم عند كل من روسو وكانط، اللذين اعتبرا جوهر العقل هو القدرة على فهم المبادئ العقلية للأخلاق، وتبدت العقلانية عند فلاسفة آخرين مثل هوبز وبنتام بعبارات أدواتية، كالقدرة على إعداد أفضل الوسائل للبلوغ إلى الغايات. وقد حاول جون لوك ورولس أن يقيما توازناً بين السمة التقليدية (الأدائية) والسمة الأخلاقية لمفهوم العقلانية.

(4) Alison M. Jaggar «Feminist Politics and Human Nature» Rowman and Littlefield Publishers. 27 - 48.

قدراته العقلية، ويعتبر أن ما هو ذا قيمة بشكل خاص في الطبيعة الإنسانية هو هذه القدرة، ولذلك حذرت من المشاكل الابستمولوجية التي تولدها هذه الثنائية والتي تشابه تماماً المشاكل التي تولدها الثنائية الميتافيزيقية، التي فحواها أن العقل والجسم يمثلان نوعين مختلفين من الوجود وكل منهما يتعذر اختزاله للآخر أو دمجه مع الآخر، و نبهت إلى أن الثنائية المعيارية تشجع على الأنانية السياسية، وعلى الشك السياسي. فالأنانية السياسية تبدو في الافتراض القائل إن الأفراد هم بالضرورة منعزلون بحاجاتهم ومصالحهم التي تنفصل عن حاجات الآخرين ومصالحهم وتتعارض معها، وهذا الافتراض يقوم على افتراض آخر مؤداه أن الأفراد هم بالضرورة كائنات مكتفية ذاتياً.

إن هذه الافتراضات، على حد تعبير جاغار، «غير واقعية ومستحيلة لأنها لا تأخذ بالحساب حقيقة بيولوجيا الإنسان، وبخاصة توالد البشر الذين يختلفون عن الكائنات الأخرى لأنهم يحتاجون بعد ولادتهم إلى فترة طويلة من الرعاية، ما يعني أن الاتكالية البشرية (اعتماد البشر بعضهم على بعض) التي تتجاهلها النظريات الليبرالية هي ضرورة بيولوجية. أما الشك السياسي الذي تشجع عليه الليبرالية، فقد عبر عنه الليبراليون حين شكوا بإمكانية وجود مؤسسات سياسية تخطط لمفهوم دقيق عن الوجود الأفضل والإنجازات الأفضل للإنسان، وأن مصدر هذا الشك هو القيم الليبرالية حول استقلالية الفرد والافتراض بأن العقلانية هي صفة الأفراد وليست صفة الجماعة. وهذا يعني أن الخصائص الجوهرية الأساسية معطاة للأفراد باستقلال عن أي سياق اجتماعي»[1].

(1) عورض هذا الافتراض بشدة من قبل عدد كبير من مفكرات الحركات النسائية، بما فيها الحركة النسوية الليبرالية التي تحدت مفكراتها مبدأ الفردانية المجردة، وصرحن بأن المرأة قادرة على أن تكون مثل الرجل فاعلة عقلانية،وأرجعن أسباب الاختلافات بين الذكور والإناث إلى اساليب التربية والتثقيف التي يتلقونها في طفولتهم وبخاصة مرحلة الطفولة المبكرة. وقد قدمت نوامي سكيمان Noami Scheman تصوراتها التي استندت إلى دراسات تجريبية حول هذه المسألة، وطورت مفهوماً ضد الفردانية المجردة.

وتعتقد أليسون جاغار أن وجهة النظر الليبرالية حول الطبيعة الأنثوية تتضمن تحيزاً ذكورياً، ودليل ذلك تبنيها للثنائية المعيارية التي تفرط في القيمة التي تسندها إلى العقل في مواجهة الجسم. وتقول جاجار: «صحيح أن للرجال وللنساء عقولا كما أن لهم أجساماً، لكن التراث الفلسفي الغربي التقليدي نظر للمرأة باستمرار على أنها مرتبطة بجسمها بطريقة أوثق من ارتباط الرجل بجسمه، واعتبرها أقرب إلى الطبيعة، لأن أجسام النساء تلزمهن بتكريس أنفسهن للإنتاج البيولوجي للنوع الإنساني، أما الرجال فيعتقد أنهم يعبرون عن إبداعهم من خلال خلقهم للطبيعة، ما يجعلهم أشد ارتباطاً بالعقل وبالثقافة.

قد عزز الاعتقاد بارتباط المرأة بجسدها وارتباط الرجل بعقله أسلوب توزيع العمل على أساس الجنس، حيث سيطر الرجال فكريا على حقول السياسية والعلم والثقافة والدين، بينما كرست أوقات النساء في معظم الأيام للمسؤولية الأولية المتعلقة ببقاء النوع، ولأعمال تنشئة الطفل ورعايته وإعداد الطعام وغيرها من الأعمال. لهذا ترى جاغار أن النظرية الليبرالية تكشف عن سمات معينة أنتجها الرجال، ويمكن أن نرى كيف أن الرجال من طبقة معينة يسندون قيمة عليا للنشاط العقلي ويتجاهلون حقيقة أن هنالك نشاطات يستحيل إنجازها دون أعمال فيزيائية ضرورية للبقاء، وبخاصة النشاطات الطبيعية عند المرأة، لذلك من الصعب أن نتخيل تطوير النساء لنظرية سياسية تفرض مسبقاً الأنانية السياسية وتتجاهل الاتكال الإنساني المتبادل، وبخاصة الاتكال طويل المدى الذي يحتاجه الإنسان حتى يبلغ مرحلة النضج. كذلك من الصعب أن نتخيل أن لدى النساء رغبة في صياغة مفهوم عن العقلانية يركز على استقلالية الفرد ويتضمن عناصر قوية من الأنانية كمفهوم ليبرالي[1]. وتؤكد جاغار بأن النظرية الليبرالية بسبب قيامها على أساس الفردانية التجريدية وبسبب وجهة نظرها عن العقلانية، تعجز عن تزويد الحركات النسائية بنظرية تساعد على

(1) Alison M. Jaggar Op cit P 46 - 47.

تحرير المرأة، فالليبرالية غير قادرة على طرح مفهوم أساسي عن الحياة الخيرة، وغير قادرة أيضا على اقتراح طريقة تحدد بواسطتها الحاجات الأساسية للإنسان.

أوضحت جاغار أن الافتراضات التي تقوم عليها النظرية السياسية الماركسية التقليدية هي عكس الافتراضات التي قامت على أساسها النظرية السياسية الليبرالية ، فالماركسية أكدت السمة البيولوجية للإنسان ورفضت الثنائية الميتافيزيقية والثنائية المعيارية، وتجنبت بذلك المشكلات الأبستمولوجية والأخلاقية التي يمكن أن تنجم عن الثنائيات. كذلك دحضت الماركسية الافتراض الليبرالي القائل بأن الإنسان الفرد بجوهره كائن منعزل وأناني، وافترضت أن الإنسان يخطط لتعاون مشترك، لأن بنيته البيولوجية تحتاج لتبادل التعاون مع أفراد نوعه من أجل البقاء، ولأن الطبيعة البيولوجية والمجتمع الإنساني في علاقة جدلية. أما المفهوم التاريخي للعقلانية الذي تبنته الليبرالية فقد رفضه الماركسيون الذين فهموا العقلانية بشكل مختلف تماماً فقد أدخل ماركس مفهوم الممارسة Praxis، وصارت العقلانية وفق هذا المفهوم لا تعني معيار تحول ثقافي في الفكر الإنساني وإنما تدرك من خلال فعل الإنسان.

يعتقد منظرو الماركسية التقليدية، ماركس وانغلز أن القدرات والحاجات الإنسانية تحدد بطبيعة الإنتاج الذي يحدد خصائص المجتمع الذي يعيشون فيه، لذلك فإن الطبيعة الإنسانية هي استمرار للخلق الاجتماعي والإنتاج التاريخي، ما يعني أن الإنسان لا يدرك خارج السياق الاجتماعي، كما يفترض الليبراليون، فالأعضاء من الطبقة الواحدة يتشابهون في نشاطهم الإنتاجي، وخبراتهم تشبه أوضاع المجتمع الذي يتأثرون به في تطوير خصائصهم الفيزيائية وسماتهم النفسية، ونتيجة لهذا التصور للطبيعة الإنسانية فإن الدوافع الأنانية، التي قالت الليبرالية بأنها غريزية، اعتبرها الماركسيون نتيجة حتمية للمجتمع الرأسمالي، واعتبروا الطبقات الاجتماعية أهم الأسباب المؤدية للتعارض الاجتماعي.

أيدت جاغار افتراضات النظرية الماركسية التقليدية ووظفتها كما يلاحظ

في تفنيد مسلمات الفلسفة الليبرالية. لكن على الرغم من إدراكها للتعارض الواضح بين النظرية السياسية الماركسية والنظرية السياسية الليبرالية التي انتقدتها بشدة، إلا أن ذلك لم يثنها عن التصدي لانتقاد آراء ماركس وانجلز في المرأة، فهي تعتقد أن ماركس لم يأخذ على عاتقه التحقق من وضع المرأة في المجتمع حين تحدث عنها بسبب تركيزه على نقد المجتمع الرأسمالي. مع أن المعرفة الأولية عن طبيعة المرأة وفقاً للمنهج المادي التاريخي، الذي وظفه الماركسيون، تقتضي التحقق التجريبي من العمل الذي أنجزته المرأة في مجتمع معطى والطرق التي نظمت فيها هذا العمل، والعلاقات الاجتماعية التي أقامتها.

وترى جاغار أن أنغلز اضطلع بالمهمة التي أهملها ماركس، وناقش في كتابه «أصل العائلة» مسألة توزيع العمل على أساس الجنس في ظل النظام الرأسمالي. لكنه مع ذلك، خصص مساحة ضيقة لمناقشة هذه المسألة، وأفرد مساحات واسعة لاعتبارات وضع المرأة في المجتمعات قبل الرأسمالية[1] ليظهر بأن المرأة لم تكن خاضعة للرجل في المجتمعات البدائية. ويفند بذلك الادعاءات القائلة إن خضوع النساء في المجتمعات الرأسمالية أمر طبيعي وناتج عن الفروق الفردية الطبيعية بين الرجال والنساء. لذلك صرح انغلز بأن خضوع المرأة هو شكل من أشكال القمع ونتيجة لتكوين الطبقات الاجتماعية، وقد بقي خضوعها مستمراً لأنه يخدم مصالح الرأسماليين ويعززه الزواج الأحادي القائم على سيادة اقتصادية للرجل على المرأة. فالمرأة في الطبقة الرأسمالية غير مستقلة اقتصادياً عن الرجل، وهي لذلك مقهورة بسبب جنسها أكثر من المرأة في الطبقة العاملة التي تقمع بسبب طبقتها. أما المرأة في الأسرة البروليتارية فإنها مستقلة اقتصاديا لكونها معيلة أو مشاركة في إعالة الأسرة. والنساء في هذه الطبقة يشعرن بأنهن يتساوين مع الرجال أكثر مما يتساوين مع أقرانهن في الطبقات

---

(1) يعتقد انغلز أن هنالك قسمة عمل طبيعية تبدت في المجتمعات البدائية حيث كان الرجال يقدمون لقمة العيش وأدوات الإنتاج الضرورية، بينما تعمل النساء في البيوت، وأن المرأة في تلك المجتمعات لم تكن خاضعة للرجل، فكل جنس كانت له السيادة في مجاله.

الأخرى، ويدركن تماثلهن مع الرجال ولذلك لا تغريهن الأفكار الأنثوية التي تغري نساء الطبقة البورجوازية[1].

إن تحليل انغلز، كما تعتقد جاغار، ينطبق على النساء البورجوازيات، وإن وجهة نظر ماركس وانغلز حول طبيعة المرأة لم تأخذ بالحساب موضوعات كثيرة، كالموضوعات التي تتعلق بقدرات المرأة وحاجاتها واهتماماتها والموضوعات الني تهتم بأنواع الفروق الملاحظة بين الرجال والنساء في المجتمع الرأسمالي وتهتم بطبيعة وأصل وحدود هذه الفروق. وقالت جاغار إن للنظرية الماركسية التقليدية وجهين، فقد استنكرت هذه النظرية بشدة خضوع المرأة للرجل، وأكدت باستمرار بأن خضوع المرأة ليس نتاج البيولوجيا، فالمرأة لم تكن تخضع للرجل قبل ظهور الطبقات، وهي بذلك أكدت أهمية الدلالة الاجتماعية والسياسية للفروق بين الجنسين، رغم تأكيد ماركس وانغلز على الأسس المادية للطبيعة البشرية واعتقادهما بأن الفروق البيولوجية ذات أساس أنطولوجي.

أما الوجه الثاني للنظرية الماركسية فهو تأكيدها الفروق البيولوجية بين الجنسين، الأمر الذي يترتب عليه تحديد قسمة جنسية للعمل في الماضي وفي الحاضر والمستقبل، والافتراض بأن المجتمع لا يمكن أن يكون مجتمعاً خنثويا على الإطلاق. إن ماركس وانغلز يريان أن قسمة العمل اتخذت شكلاً ثابتاً حتى في عصر ما قبل الرأسمالية. وقد أكد ماركس في كتابه «رأس المال» عدة مرات أن قسمة العمل على أساس الجنس داخل الأسرة هي قسمة طبيعية لأنها مقررة بيولوجياً ومبنية على قاعدة فسيولوجية، لكنه لم يوضح ماذا تعني القسمة ولا لماذا تحدث، وكذلك لم يوضح ما هو مصير هذه القسمة في أشكال العائلة في المستقبل. ولاحظت جاغار أن ملركس في نقده لبرنامج غوتا ألغى قسمة العمل

---

(1) ينصح الماركسيون التقليديون النساء البورجوازيات بأن يتحالفن مع نساء الطبقة العاملة ويوحدن جهودهن من أجل إسقاط النظام الرأسمالي.

القائمة على أساس الجنس في سوق العمل، لكنه أوصى بالتعامل مع المرأة العاملة بأسلوب يختلف عن التعامل مع الرجال، فكتب يقول: «يجب أن يتضمن التوحيد القياسي ليوم العمل تعليمات تسمح للنساء باستراحة أثناء العمل ودوام متقطع، كما يجب إقصاء المرأة في أيام العمل عن الأعمال المتعلقة بمجالات الصناعة، وبشكل خاص الأعمال غير الصحية والأعمال غير المرغوب فيها أخلاقياً»[1].

فسرت جاغار عبارات ماركس، الواردة في نقد برنامج غوتا، بأنها اقتراح ينبه إلى أن قدرة المرأة على الدخول في حقل الصناعات العامة محدودة بسبب عوامل بيولوجية وأخلاقية. وفهمت من عبارات أخرى صدرت عن ماركس وانجلز في كتاب «الإيديولوجيا الألمانية» يقولان فيها «إن قسمة العمل تمتد بأصولها إلى قسمة العمل في الفعل الجنسي «إنهما يقصدان استحالة إلغاء قسمة العمل القائمة على أساس الجنس لأنها ترتبط بالفعل الجنسي. وعلقت على تلك العبارات قائلة: «إنها تحمل ضمناً فكرة متطرفة مؤداها أن العلاقات القائمة على أساس التغاير الجنسي هي علاقات طبيعية ومشروعة أكثر من العلاقات القائمة على أساس انحراف جنسي». وأكدت استنتاجها هذا بما صدر عن ماركس في أعماله المبكرة حيث كتب يقول: «إن علاقة الرجل بالمرأة هي أكثر علاقة طبيعة لكائن إنساني مع كائن آخر». وبما صدر عن انغلز من استنكار للعلاقات الشاذة وشجب لليونانيين الذين مارسوا اللواط.

ترى جاغار أن رفض المفكرين للعلاقات الشاذة يحول دون إقامة مجتمع خنثوي. كما ترى أن كتابات ماركس وانجلز تضمنت عبارات غامضة وكشفت عن عدم تماسك في وجهتي نظريهما عن طبيعة المرأة. فهما كما تقول: «يتأرجحان ما بين فكرة حاسمة عن مشاركة المرأة في جميع مجالات الحياة، وبين الافتراض القائل، ما دامت طبيعة المرأة البيولوجية تسمح لها بالمشاركة

---

(1) Karl Marx «Critique of the Gotha Programme», in Marx and Engels, Selected Works, P 334.

وفق اعتبارات ما، فإن مشاركتها الكاملة تبدو مستحيلة». وتعتقد جاغار أن الخلل الواضح في الماركسية هو أنها لم تفسر لماذا اعتبرت العمل غير المدفوع أجره الذي تعمله المرأة أو من يقوم مقامها ملائماً للنظام الماركسي. ولم توضح لماذا على المرأة أن تنجز هذا العمل.

انتقدت جاغار ادعاء انغلز بأن قسمة العمل على أساس الجنس كانت تميز المجتمعات البدائية، وأن المرأة في مجتمع ما قبل الطبقات كانت تتساوى مع الرجل اجتماعيا أو تتفوق عليه. واحتجت جاغار بأن المعطيات الانتربولوجية تضع هذا الادعاء موضع تساؤل، فقد اتضح أن النساء كن يعملن مثل الرجال وهن اللواتي طورن ألبستنة وحدث فائض الإنتاج نتيجة عملهن، كما اتضح أن المرأة وإن كانت غير مستقلة وغير متساوية مع الرجل، إلا أن منزلتها لم تحط في مجتمع ما قبل الطبقات. وهي ترى أن مشكلة توزيع العمل على أساس الجنس الذي سلم بها انغلز هي مشكلة خطرة لأنها تسود في المجتمعات الحديثة على مستوى إيديولوجي رغم التغير في الممارسة، وتؤسس لسيادة الذكر لأنها تجعل النساء والأطفال معتمدين على الرجال.

إن انغلز، كما تقول، يحتاج حتى تتسق حساباته أن يوضح لماذا أتاح الاعتماد الاقتصادي قديماً للمرأة أن تتساوى مع الرجل، بغض النظر عن تفوقه الاجتماعي عليها. وإذا كانت الثروة، كما دلت الشواهد الأنتربولوجية ملكاً للجنس الأمومي الحاكم، فلماذا أصبح الرجال هم الذين يملكون قطعان الماشية والعبيد؟ لماذا لم تحاول النساء تملك وسائل الإنتاج؟ ولماذا طور الرجال فجأة اهتمامهم الشديد بذريتهم؟ إن هذه الأسئلة تقوض ادعاء انجلز، كما تقول جاغار، لأنه قدم بنفسه شواهد تكذب وجهة نظره حين أشار إلى امتلاك النساء وشرائهن في فترة نقص فيها عددهن، وهي الفترة التي ادعى أن النساء كن يتساوين فيها مع الرجال. ويبدو واضحاً، بأنه لو كانت المرأة مساوية للرجل أو متفوقة عليه، لكانت هي التي تختار أو هي التي تشتري الرجل.

إن ما تفتقر إليه الماركسية، على حد تعبير جاغار، هو توضيح أسباب قسمة العمل الجنسية ولماذا تعتبر المرأة مسؤولة عن بعض أنواع العمل والرجل عن أنواع أخرى.. لقد قبلت الماركسية بصعوبة الأعمال المنزلية التي هي المساحة التقليدية لعمل المرأة. لكنها في نظريتها عن الإنتاج عرفت العمل المنزلي بأنه إعادة إنتاج فهو يتضمن تهيئة الطعام والراحة، وإنتاج عمال جدد من خلال الحمل والولادة وتربية الأطفال، وهذه المسؤوليات بقسميها اعتبرتها النظرية الماركسية التقليدية من مهمات النساء، ما يعني أن عملية الإنجاب التي وصفتها بعملية إعادة الإنتاج لا ترقى إلى مستوى عملية الإنتاج، لأنها محددة بيولوجياً، والبيولوجيا تضع حدوداً صارمة لقابلية تعرض الإنتاج لتغيرات تاريخية، بينما عملية الإنتاج غير ثابتة وتؤدي إلى تحويل وتطوير دائم في الطبيعة البشرية لأن سيرورة البنية التاريخية في حالة حركة دائمة.

ان هذا التحول والتطوير للطبيعة الإنسانية لا يتم من خلال عملية الإنجاب، الأمر الذي يترتب عليه اعتبار عملية الإنجاب موضوعاً لا يخضع للتحليل السياسي، لأنه اقرب إلى الطبيعة وليس ممارسة Praxis، وبالتالي تكون المرأة خلاله موضوعاً في التطور التاريخي وليس ذاتاً تصنع هذا التطور. وبما أن المرأة هي مبدأ العمل في الإنجاب، فإن فحوى ذلك أن الماركسية تحمل مضموناً خفياً، وهو أن المرأة أقل من الكائن الكامل (الرجل).

إن الماركسية، كما ترى جاغار، قد فشلت في أن تقدم حسابات مناسبة لقسمة العمل وأغفلت من النظرية تصنيف أعمال النساء، وبذلك أخفت القمع الذي تتعرض له المرأة. ففي إطار مفاهيم النظرية يبدو أنه لا مجال لطرح السؤال لماذا يؤذي الرجال دائماً النساء ويغتصبوهن وليس العكس؟ كما أن طرح الماركسية لمفهوم الطبقة لم يعط معنى للسؤال عما إذا كان على المرأة أن تشغل موقعاً خاصاً في الطبقة. وأخيرا إن طرح الماركسية موضوع الإنجاب كعملية ترتبط بشدة بالبيولوجيا لا يعطي أي معنى لجعل هذه العملية موضوعاً من

موضوعات التحليل السياسي، ولا لبروز أسئلة سياسية، كالسؤال عن كيفية تحسن نظام الإنجاب أو جعله ديمقراطياً.

إن الماركسية بتصورها البيولوجي للإنجاب وشرعية استمراره، قدمت تأبيدا عقلانياً لتعمية قمع النساء، لأن هذه المسؤولية أعاقت النساء من المشاركة التامة بعمل غير الإنجاب وشرعت بذلك عزلهن، كما أن تأكيدها بأن التعارض في الاهتمامات بين الجنسين مظهر أكثر مما هو حقيقة، يجعل الكفاح النسائي، ضد القمع الواقع على النساء، غير جائز وغير شرعي. لهذا خلصت جاغار إلى القول بأن التحليل الاجتماعي للمقولات الماركسية يظهر بوضوح العماء الجنوسي المستقر في هذه المقولات، فهي لا تتصور الإنسان من منظار غير جنوسي وإنما تتصوره على الدوام أنه ذكر[1].

خلاصة وملاحظات

إن العمل الجوهري الذي اضطلعت به مفكرات الحركات النسائية وفلاسفتها هو التحليل النقدي للخطابات السياسية الفلسفية المتنوعة التي تضمنت موضوعات هامة تتعلق بالنساء وبمفاهيم رئيسية ذات علاقة بتلك الموضوعات. لقد ناقشت المفكرات النظريات الفلسفية وفي أذهانهن السؤال عما إذا كانت المبادئ والافتراضات التي أقام على أساسها الفلاسفة نظرياتهم، هي السبب الكامن وراء النظرة الدونية إلى المرأة والحط من قيمتها على مدى العصور وإقصائها عن عالم السياسة الذي اعتبر مجالا خاصا لنشاط الرجال. وأسئلة دقيقة أخرى تهتم في معظمها بالمغزى السياسي للفروق الجنسية، وبقوة الرجال وهيمنتهم على النساء، وبالبنية الأبوية، وبالعلاقة بين الطبيعة والجنس وبين التفكير والسياسة وبين الخاص والعام.

عند التمعن في تحليل ونقد المفكرات للنظريات السياسية الفلسفية،

---

(1) Alison Jaggar Op cit P 51 - 82.

يلاحظ تنوع في الآراء وأحياناً تعارضها، حيث لا يوجد وجهة نظر نسوية واحدة حول المسائل الفلسفية التي ناقشنها، ولا توجد طريقة نظرية متفق عليها بينهن. وغالباً ما يعود هذا التنوع والتعارض في وجهات النظر إلى اختلاف أغراض البحث لدى المفكرات واختلاف مناهجهن، أو بسبب انطلاقهن من قناعات مسبقة لديهن أو من مصادرات لإيديولوجيات ينتمين إليها، أو بسبب عدم اطلاعهن على كامل آراء الفيلسوف المتعلقة بالمرأة واكتفائهن بقراءة سطحية لنصوص أخرجت عن سياقها.

إن نقد شيلا روث وكارول جودمان ومارسيل لويز لاكوست للفلسفة التقليدية يظهر أن لدى المفكرات قناعة مسبقة بوجود ثنائيات قارة في الفكر الفلسفي. ولهذا تركز معظم نقاشهن حول تأكيد انعكاس هذه الثنائيات على تحديد الهوية الإنسانية لكل من الرجل والمرأة، والتأكيد بأن لهذه الثنائيات وظيفة إيديولوجية تعزز التفوق الذكوري. وتتلخص وجهة نظر روث بأن المرأة مطروحة على جانب الشر في الثنائيات، وأما جولدمان فإنها خلصت للقول بأن التراث الفلسفي يركز على العقلانية وعلى القيم التي تعبر عن اهتمامات الذكور.

وانتقدت لاكوست المعايير الفلسفية عند كل من هيوم وروسو، وأوضحت كيف أدت هذه المعايير إلى قسمة ثنائية وهرمية اجتماعية. ومما يؤخذ على الباحثات أنهن أغفلن نقد النظام البطريركي الذي ينعكس على عقلية المرأة، ولم يقدمن حلولا لمعالجة مشكلات التشوه الذي أصاب قدرات النساء نتيجة هذا النظام ونتيجة الهرمية الاجتماعية، وأن نقدهن قد خلا من الشواهد التجريبية التي تثبت أن المرأة مطروحة بالفعل على جانب الشر من الثنائيات.

أما غريمشو وساكسونهاوس فقد انطلقتا في تحليلهما لآراء أرسطو من افتراض مؤداه أن أرسطو أقام فلسفته السياسية وآراءه في المرأة على أساس مبادئ ميتافيزيقية، لكن رغم تماثل المقدمتين لدى المفكرتين، إلا أن النتائج التي توصلتا إليها لم تكن واحدة، وسبب ذلك، كما يلاحظ، يتعلق بأغراض

ومناهج البحث لدى المفكرتين. فقد ركزت غريمشو على آراء أرسطو البيولوجية واختارت نصوصاً لتؤكد أنه كان كارها للمرأة وذا تفكير ذكوري، ولذلك حط من قيمة النساء على كل المستويات ولم يعط أية أهمية للعائلة، فالعائلة، في تصوره، لا قيمة لها بحد ذاتها. وفي المقابل، تغاضت ساكسونهاوس عن آراء أرسطو في البيولوجيا وعرضت آراءه عن المرأة كما وردت في كتاب السياسة بشيء من التفصيل، وكشفت عن آراء له تشيد بفضائل النساء وتظهر عدم تحيزه ضدهن، وتركز على أهمية العائلة، التي اعتبرها مصدر حب وصداقة، وسبباً من أسباب استقرار الدولة، ولهذا استنتجت أن أرسطو لم يحط من قيمة النساء وأنه لا يحمل أي ضغينة لهن. إن هذه النتيجة، كما هو واضح، تتعارض تماماً مع ما خلصت إليه غريمشو. وكان الأجدر بالمفكرتين أن تكشفا عن التعارض في آراء أرسطو عن المرأة، الذي ربما نتج عن مبادئه الميتافيزيقية التي أقام على أساسها فلسفته، بدلاً من السعي وراء تأكيد قناعات مسبقة لديهن.

إن هذا التعارض فيما خلصت إليه المفكرات من نتائج يلاحظ أيضا لدى المفكرتين فلاكس وأوكن اللتين تصدتا لمناقشة آراء أفلاطون. ويبدو أن سببه اختلاف أغراض البحث لديهما واختلاف منهجيتهما. فقد ركزت فلاكس في تحليلها لآراء أفلاطون على مقولات ضبط العواطف، وعدم الثقة في الإحساس، والخوف من عدم النظام، لتؤكد قناعة مسبقة لديها بأن أفلاطون وجميع الفلاسفة قد صاغوا معاييرهم وآراءهم انطلاقاً من خبراتهم الذاتية الذكورية. وقد نهجت في تحليلها منهجاً انتقائيا، فاختارت عبارات لأفلاطون، أخرجتها عن سياقها وأولتها بطريقة تؤكد وجهة نظرها، ونصبت نفسها طبيبة نفسية تغوص في أعماق لا شعور الفيلسوف لتخرج ما ادعت أنه كان خافياً على جميع الباحثين والدارسين لآرائه ألا وهو خوفه من المرأة.

أما أوكن فقد ناقشت آراء أفلاطون في المرأة التي وردت في كتابيه «الجمهورية» و«النواميس» على ضوء طبيعة الحياة التي كانت سائدة في أثينا،

بهدف التأكيد على عدم وجود تعارض بين آرائه في كلا الكتابين، وقدمت الكثير من الشواهد لتثبت بأن آراءه في الكتابين تعد آراء ثورية، وأنه الوحيد بين مفكري عصره الذي أعطى المرأة مركزا تتساوى فيه مع الرجل مساواة تامة، وقد حرصت الباحثة على تأويل كثير من عباراته التي وردت في كتاب النواميس لكي تثبت أنها لا تحط من قيمة النساء ولا تتعارض مع آرائه في الجمهورية.

لكن ما يمكن أن يؤخذ على أوكن، حديثها عن مقاصد لأفلاطون قالت إنه لم يصرح بها بصورة مباشرة ولم يستطع أن يضعها موضع تنفيذ. لأن الحديث عن مقاصد الفيلسوف هو مجرد تخمين لا يستند إلى أي برهان، ويمكن اعتباره خللاً في تحليل الباحثة وفي استنتاجها يترتب عليه إضعاف وجهة نظرها.

ويلاحظ أن أسلوبا جديدا في نقد الفلسفة التقليدية وفي فهم آراء الفلاسفة انتهجته الباحثات بيتمان، ولانج، وبتلر، اللواتي أعدن قراءة وتأويل النصوص الفلسفية المتعلقة بالمرأة عند أصحاب نظريات التعاقد الاجتماعي، هوبز وروسو ولوك. فقد سلطت المفكرات الضوء على آراء لأولئك الفلاسفة كانت مهمشة وخافية مدة قرنين أو اكثر، رغم أهمية تلك الآراء بالنسبة للفلسفة السياسية وبالنسبة للمرأة بشكل خاص، وكشفن كيف فهم الفلاسفة دونية المرأة فهماً فلسفياً انتروبولوحياً وقدموا رؤية مبكرة عن تاريخ القمع الواقع على النساء وسبقوا في ذلك ما قدمته الأبحاث الانتربولوجية المعاصرة. وأبرزت بيتمان افتراض هوبز الذي كان غائباً عن أذهان الدارسين والمحللين لآرائه والقائل إن الطبيعة الإنسانية واحدة لدى الذكور والإناث، وإن حق السيادة على الرجال والأطفال يعود منطقيا للنساء لأنهن الراعيات لهم والحاميات لحياتهم.

وبررت لانج اعتراض روسو على المساواة بين الجنسين الذي اعتبره الباحثون يتناقض مع دفاعه عن المساواة بين جميع المواطنين، موضحة أن وجهة نظر روسو هذه تعد مقولة نسوية تعبر عن تعارض المصالح والاستقلال والتنافس

في مجتمع القيم الذكورية. أما بتلر فقد سلطت الضوء على الأدوات النقدية التي استخدمها لوك ضد السلطة الدينية التي سيطرت على عقول الناس باستخدامها وتأويلها لنصوص دينية جعلت هيمنة الذكور على الإناث وكأنها أمر من الله.

وكذلك أوضحت بتلر كيف أن لوك لم يلتزم بمبدأ العقلانية التزاما تاماً لكي لا يقصى النساء عن مجال النشاطات العقلية. لكن يلاحظ أن أعمال المفكرات الثلاث غلب فيها العرض على النقد، ومع ذلك يمكن القول بأنهن قدمن إضاءات تساعد مفكرات الحركات النسائية على التمييز بين آراء لفلاسفة ليبراليين تظهر تعاطفاً مع المرأة، وبين مبادئ الفلسفة الليبرالية، كمبدأي العقلانية والفردانية، فهذان المبدآن، تعتقد المفكرات بأنهما يشكلان امتدادا لمبادئ التراث الفلسفي التقليدي الذي أقصى المرأة عن العقلانية وحط بذلك من قيمتها عبر تاريخ طويل.

أما العمل الذي يمكن اعتباره عملا فلسفيا متطورا ومتميزا عن غيره من الأعمال النقدية التي صدرت عن المفكرات، فهو نقد المفكرة جاغار للنظريتين السياسيتين الفلسفيتين الليبرالية التقليدية والماركسية التقليدية. لأن الناقد الفلسفي بحق، هو من يتوجه في نقده لتقويض دعائم النظريات التي يكتشف تعارضا بين ما تضمنت من أفكار وبين مبادئها، أو يكتشف بأن ما تضمنته من أفكار لا يتناغم مع معطيات التجربة أو مع اهتمامات ومصالح وطموحات البشر قاطبة. وهذا ما حاولت جاغار أن تفعله حين انتقدت النظرية السياسية الليبرالية، وحين تركز انتقادها للنظرية السياسية الماركسية، التي تبنت مبادئها وافتراضاتها، على آراء ماركس وانغلز عن المرأة، وكشفت عن تعارض هذه الآراء مع المبادئ التي قامت على أساسها نظريتهما، الأمر الذي دفعها إلى وصف آرائهم بالغموض وعدم التماسك والعماء الجنوسي.

لقد أحدثت جاغار ثورة مفاهيمية حين طالبت بإدراك المسؤوليات التي تقع على عاتق المرأة، كالعمل المنزلي، والإنجاب ورعاية الأطفال وتنشئتهم،

على أنها إنتاج وليست مجرد إعادة إنتاج. لقد عرف ماركس وانغلز هذه الأعمال بأنها إعادة إنتاج، وهذا التعريف، كما ترى جاغار، لا ينسجم مع تأكيد الماركسية على السمة البيولوجية للنساء، ويكمن وراءه غبن وظلم يقعان على النساء، لأنه يشير إلى أن أعمالهن لا ترقى إلى مستوى العمل المنتج، الذي وصفته الماركسية بأنه ممارسة تحول وتطور الطبيعة الإنسانية باستمرار. إن ما يترتب على هذا التعريف لعمل المرأة، الحط من قيمة أعمال تعد هامة وضرورية لتطوير المجتمع، وكذلك الحط من قيمة المرأة نفسها التي تقوم بأعمال لا تعد جزءاً من المساهمة في تطوير المجتمع.

ويبدو أن جاغار كانت محقة حين كشفت عجز الإطار المفاهيمي للنظرية الماركسية، الذي يتمحور في معظمه حول مفهوم الطبقة، عن استيعاب أسئلة سياسية جديدة تبرز باستمرار عن عمل المرأة غير المدفوع أجره، وعن القمع الواقع على النساء، وعجزه عن استيعاب مقولات تتعلق بالإنجاب وبالإجهاض وغيرها من الموضوعات التي تصر مفكرات الحركات النسائية على طرحها كموضوعات قابلة للتحليل السياسي. لكن ما يمكن أن نأخذه على جاغار انطلاقها في نقدها من إيديولوجيا الحركة النسوية الاشتراكية التي حاولت أن تقف موقفاً وسطاً بين الحركات النسوية الماركسية والليبرالية والراديكالية. وقد تبنت جاغار كما يلاحظ مبادئ وافتراضات النظرية الماركسية، ومطالب الحركة النسوية الليبرالية بتحقيق مساواة تامة بين الرجال والنساء على كل الأصعدة، ومطالب السحاقيات المنتميات للحركة الراديكالية بتشريع يقر الجنسية المثلية ويمهد إقامة مجتمع خنثوي.

ان تأييد جاغار لمطالب السحاقيات جعلها تعترض على آراء ماركس وانغلز التي لا تتناغم وهذه المطالب، فقد أشاد ماركس بالعلاقة الطبيعية بين الرجل والمرأة، واستنكر انغلز الشذوذ الجنسي، وهو ما فسرته جاغار على أنه إقرار من الماركسية بأن العلاقات القائمة على أساس التغاير الجنسي هي علاقات طبيعية وشرعية أكثر من العلاقات القائمة على أساس انحراف جنسي. واعتبرت

جاغار هذا الإقرار عقبة في سبيل إقامة مجتمع خنثوي، غافلة عن أنه لا توجد علاقة ضرورية بين الجنسية المثلية وبين السمات الجنوسية القائمة على أساس اعتبارات نفسية واجتماعية.

كذلك فإن تأييد جاغار للمساواة التامة بين الذكور والإناث وبخاصة في مجال العمل، جعلها تعترض على اقتراح ماركس منح النساء استراحة أثناء العمل، ودواماً متقطعاً، وإقصائهن عن العمل في مجالات الصناعة والأعمال غير الصحية. لقد احتجت جاغار على هذا الاقتراح لأنه لم يشمل الرجال وادعت أن ماركس يقيم تمييزاً في مجال العمل ما بين الذكور والإناث، ويقصد باقتراحه الإشارة إلى أن قدرات النساء محدودة بيولوجياً وأخلاقياً ولا تؤهلهن للعمل في مجالات الصناعة، ولم تأخذ جاغار بنظر الاعتبار أن المساواة التامة في مجال العمل قد لا تكون دائماً لصالح النساء، وبخاصة الحوامل والمرضعات اللواتي يحتجن إلى إجازات أمومة وإلى ساعات ينقطعن بها عن العمل من أجل إرضاع أطفالهن؛ ويحتجن إلى تجنب الأعمال التي تعرضهن إلى مخاطر صحية تنعكس على أطفالهن. وهو أمر قد أدركه ماركس حين قدم اقتراحه الذي كان يمكن أن يؤول على أنه تحيز للنساء وليس العكس. لهذا يمكن القول بأن تحيز جاغار لآراء خاصة بجماعة إيديولوجية تنتمي إليها، يضعف وجهة نظرها ويحول بينها وبين النظرة الشمولية التي يتعين أن تتسم بها آراء الفيلسوف.

والخلاصة: إن التنوع في الفكر النسوي الذي أفرزه موقفهن النقدي من الفلسفة التقليدية يعتبر ظاهرة صحية، لأنه يصعب وجود فكر واحد في ظل الثقافات المتباينة التي تعيش في إطارها النساء، لكن التنوع في الفكر لا يمنع أن تكون هنالك مبادئ وقواعد مشتركة ما دام هدف المفكرات إنهاء القمع الواقع على النساء. ولهذا يتعين أن لا يؤدي انتماء المفكرات لإيديولوجيات مختلفة إلى تعارض في وجهات النظر حول المسائل الجوهرية التي يناقشنها، لأن مثل

هذا التعارض يزعزع الثقة بآرائهن وبأية استراتيجيات يقترحنها.

كذلك فإن تقليل بعض المفكرات من أهمية التراث الفلسفي التقليدي الناتج عن اعتقادهن بأن هذا التراث قد فشل في تحديد مفهوم عادل يحكم علاقة الرجل بالمرأة، فيه خطر على المشروع النسوي برمته. إن التغاضي عما تضمن التراث من مفاهيم فلسفية عامة وحقوق إنسانية، جعل النساء يحاولن إحلال مفاهيم جديدة، كالخصوصية والتمييز محل المفاهيم العامة التي تضمنها التراث، غافلات عن أن هذه المحاولة تتنافى مع مبدأ المساواة الذي يتبنينه، وأنها تهدد الحقوق التي يتمتع بها الأفراد.

أما بخصوص الأسئلة التي حملها المذهب النسوي، في نقده للنظريات السياسية الفلسفية، فيلاحظ أن كثيرا منها ما زال يحتاج إلى إجابات مقنعة، ويستدعي مزيدا من الحوار، فهنالك أسئلة تكمن إجاباتها في النظريات السياسية المعاصرة، وهنالك أسئلة تحتاج إلى الخوض في ميادين فلسفية أخرى، مثل نظرية المعرفة وفلسفة العلوم، أو في ميادين العلوم الإنسانية. وهي مجالات لم تأل المفكرات جهداً من الخوض فيها من أجل تأسيس النظرية النسوية على أسس متينة.

الفصل الثالث

نظرية الإبستمولوجيا النسوية

تمهيـد

ارتبط المذهب النسوي حين نشوئه في القرن التاسع عشر بسياسة وابستمولوجيا الفلسفة الحديثة، وذلك لأنه نتاج ثورة الفكر الغربي التي ارتبطت بدوافع التحرر التي حملتها مذاهب عصر الحداثة الليبرالية والماركسية والاشتراكية. لكن ولاء المذهب النسوي للمثل السياسية والمبادئ والقيم التي حملتها فلسفة التنوير، تزعزع في العقود الثلاثة الأخيرة بسبب تأثر مفكرات الحركات النسوية بفلسفة ما بعد الحداثة التي تتعارض قيمها مع قيم فلسفة عصر الحداثة، فقد انتقد فلاسفة ما بعد الحداثة الفلسفة التقليدية ووجهوا ضربات قاصمة لابستمولوجيا التنوير وتحدوا ثنائياتها ووضعوا تعريف الابستمولجيا المتمركز حول الذات الإنسانية موضع تساؤل ورفضوا الذات الديكارتية، والذات المتعالية، وصرحوا بأن الذات كينونة تشكلت بواسطة الخطابات وأنها قادرة على مقاومة تشكلها.

إن انتقادات فلاسفة ما بعد الحداثة للفلسفة التقليدية وأسلوب فهمهم للذات قدمت لمفكرات الحركات النسوية إضاءة في محاولتهن تأسيس ابستمولوجيا نسوية وفي تصديهن لانتقاد الفلسفة التقليدية بعامة وابستمولوجيا

التنوير وفلسفة العلوم بخاصة، ما جعلهن يعتقدن أن تلك الابستمولوجيا أقيمت على أسس أدت إلى إقصاء النساء عن مجال العقلانية، واعتبارهن بمستوى دوني وحرمانهن ما يتمتع به الرجال من حقوق. ومن هنا أدركت مفكرات المذهب النسوي أن تأسيس ابستمولوجيا نسوية يتطلب تقويض الأسس التي قامت عليها الابستمولجيا التقليدية، ويتطلب أيضاً منظوراً معرفياً أوسع من منظور فلاسفة ما بعد الحداثة، بحيث يأخذ بالاعتبار مقولة الجنس وتأثيرها في مجال الابستمولوجيا.

إن تقويض أسس الابستمولوجيا التقليدية، كما نبهنا عادل ضاهر، يعني رفض افتراضاتها التي جعلتها تتسم بالأساسانية والموضوعانية والفردانية. فهي أساسانية لأنها تفترض وجود أساس أخير غير استدلالي للمعرفة الاستدلالية، (هذا الأساس بالنسبة للفلاسفة العقليين هو حقائق مطلقة يمكن أن تدرك بواسطة الحدس العقلي، وبالنسبة للفلاسفة التجريبيين، الحديثين والمعاصرين، هو معطيات ـ أفكار بسيطة أو انطباعات ـ وبالنسبة لفلاسفة الوضعية المنطقية هو قضايا بسيطة تبدأ بها معرفتنا).

وهي موضوعانية لأنها تنظر إلى الحقيقة بوصفها تطابقاً لا ترابطاً؛ وتفترض أن هنالك عالماً للوقائع يشكل موضوعاً للمعرفة موجودا باستقلال عن الذات العارفة، التي هي ذات كارتيزية منفعلة لا فاعلة ومتقبلة لا معطية، وتفترض أيضاً أن الحقيقة تكمن في تطابق ما تقوله الذات عن العالم مع العالم في ذاته. وهي فردانية لأنها تفترض، أولاً، أن لا أهمية مطلقاً لوضع الفرد الاجتماعي إزاء موضوع المعرفة، فالمجتمع أو الطبقة التي ينتمي إليها الفرد لا تتوسط بينه وبين عالم الوقائع على أي نحو، وتفترض، ثانياً، أن الفرد السوي مزود على المستوى الذاتي، بكل ما يلزمه للوصول إلى معرفة عالم الوقائع، بواسطة حواسه حسب ادعاء التجريبيين، أو بواسطة حدسه العقلي وقدرته على الاستنتاج حسب ادعاء العقليين، وتفترض، ثالثاً، أن للمعرفة منهجاً واحداً صحيحاً ومعايير صحيحة.

تبدأ الابستمولوجيا التقليدية، كما هو واضح، بعلاقة مباشرة بين الذات والموضوع، وتنتهي بقضايا مستقرأة أو مستنبطة من الحقائق البسيطة التي تشكل منطلقات المعرفة، وهي بذلك تغيب المنظور الاجتماعي للمعرفة وتهمل دور مقولة الجنوسة في سيرورة إنتاج المعرفة، وهو أمر يترتب عليه تحولها إلى عامل إيديولوجي يكرس ما أنتجه الذكور من معرفة وفق المعايير التي تنبع من وجهة نظرهم باعتبارهم فئة اجتماعية احتكرت إنتاج المعرفة لقرون عديدة ولها مصالحها وغاياتها الخاصة. ولهذا رفض المذهب النسوي افتراضات الابستمولوجيا التقليدية، وانطلقت مفكراته في محاولتهن تأسيس ابستمولوجيا نسوية من الافتراضات الآتية: ـ

1 ـ إن الابستمولوجيا التقليدية قامت على أساس مبدأ مركزية العقل، واعتبرت النساء بموجب هذا المبدأ غير مؤهلات عقلياً لممارسة التفكير المجرد والموضوعي الذي تتطلبه الابستمولوجيا، وأقصين نتيجة ذلك عن مجال المعرفة، لهذا ينبغي تعديل هذا المبدأ أو إزاحته.

2 ـ إن المعرفة التي ينتجها الذكور هي انعكاس لممارسات العلم السائدة، وهي ممارسات تقوم على أسس منهجية ذكورية ينبغي تعديلها.

3 ـ إن سيرورة إنتاج المعرفة ينبغي ان تخضع للشروط الاجتماعية التي تشكل توسطا بين الذات العارفة وموضوع المعرفة.

4 ـ إن الجنس مقولة اجتماعية وليس مجرد مقولة بيولوجية وإن جنس الذات العارفة هو جزء لا يتجزأ من منظورها الاجتماعي. ويترتب على ذلك أن ممارسات إنتاج الذكور للمعرفة لا يمكن فهم شروطها ومقتضياتها إلا ضمن كونها ممارسات لفئة اجتماعية لها منظورها الخاص.

إن أهم افتراض من الافتراضات التي تقوم عليها نظرية الابستمولوجيا النسوية، أن الابستمولوجيا السابقة وحيدة الجانب أي بصورة أكثر تحديدا، متحيزة إيديولوجياً لصالح الذكور من حيث كونهم يشكلون فئة اجتماعية لها

مصالحها وغاياتها الخاصة. ولكن هذا الافتراض، وفقا لما يرى ضاهر يمكن أن يثير الأسئلةالآتية: كيف يمكن للسمات البارزة لهذه الإبستمولوجيا أن تعكس موقفا وحيد الجانب؟ كيف يمكن لسمتي الأساسانية والموضوعانية أن تنطويا على تحيز إيديولوجي من أي نوع؟ ألا يفترض في المعرفة أن تكون، على الأقل، موضوعية ومؤسسة على أدلة لا يرقى اليها الشك؟ ويرى ضاهر أن هذه أسئلة مشروعة، لأن المعرفة بالمعنى الحق، حسب قوله، «ليست شأنا ذاتيا، بل شأن موضوعي، ليست مجرد ظن أو اعتقاد، بل اعتقاد صادق مؤسس على أدلة صادقة. ليس في وصفنا المعرفة على هذا النحو، كما يبدو في الظاهر، أي تحيز إيديولوجي من أي نوع. إنه وصف تمليه الفطرة السليمة».

ويتابع ضاهر قائلا: «على أن المسألة ليست على هذه الدرجة من البساطة. فعندما ننظر إلى المعنى الذي يكتسبه هذا الوصف للمعرفة ضمن إطار الإبستمولوجيا التقليدية، فإن الصورة تختلف كثيرا. فإن موضوعية المعرفة من منظور هذه الإبستمولوجيا، تعني التأكيد المطلق على موضوع المعرفة من حيث كونه حقيقة لا زمنية قائمة باستقلال تام عن الذات العارفة. وتأسيس المعرفة يعني قيامها على أدلة لا يرقى إليها الشك. بمعنى أنها تمثل النقطة التي نرى عندها بصورة مباشرة إلى تطابق أفكارنا مع عالم الوقائع. إن هذا يفترض كما بينا عدم وجود أي عامل يتوسط بين معرفتنا لعالم الوقائع وهذا العالم بالذات، ويقودنا إلى التأكيد على الفرد المجرد والمعزول على أنه الحامل للمعرفة.

إن المعنى الخاص الذي يكتسبه الوصف السابق للمعرفة ضمن إطار الإبستمولوجيا التقليدية هو تماما ما يجعل هذا الوصف منطويا على موقف إيديولوجي منحاز لفئة الذكور. فإذا كان ما يفرضه هذا المعنى هو أن المعرفة تبدأ بعلاقة مباشرة بين الذات والموضوع وتنتهي بقضايا مستقرأة أو مستنبطة من الحقائق البسيطة التي تشكل موضوعات المعرفة المباشرة، إذن فإن ما يترتب على الإبستمولوجيا الموضوعانية ـ الأساسانية هو تغييب المنظور الاجتماعي للمعرفة على نحو تام بحيث يموه دور مقولة الجنس GENDER باعتبارها مقولة

اجتماعية في سيرورة إنتاج المعرفة. وإن سيطرة وجهة النظر هذه تجعلنا معرضين بشكل قوي لأن نتعامى عن المدلول الإيديولوجي لتلك النتائج التي يؤدي اليها إنتاج المعرفة تحت تأثير عامل الجنس. وأن نقبل هذه النتائج على أنها تمثل الحقيقة كاملة.

وإذا أخذنا في الاعتبار الآن أن الإبستمولوجيا الموضوعانية الأساسانية هي من إنتاج الذكور، وكذلك هو مجمل المعرفة التي في حوزتنا الآن، يتضح لنا كيف تتحول هذه الإبستمولوجيا إلى عامل إيديولوجي يكرس ما أنتجه الذكور من معرفة وفق المعايير التي تنبع من وجهة نظرهم باعتبارهم فئة اجتماعية ذات مصالح وغايات خاصة بها»[1].

أولاً ـ العقلانية واللاعقلانية من منظور نسوي

نشطت مفكرات المذهب النسوي في البحث عن أدلة سوسيولوجية وسيكولوجية وآراء فلسفية تؤكد صحة افتراضاتهن. وظهرت مواقف نسوية متعددة ضمن إطار المذهب النسوي كشفت عن توتر واضح في وجهات نظر المفكرات بسبب انتمائهن لإيديولوجيات مختلفة. لكن رغم هذا التوتر، فقد أجمعت معظم مفكرات الحركات النسوية على أن أهم مؤشر على تحيز الابستمولوجيا التقليدية ضد النساء هو مبدأ العقلانية الذي ينسب للرجل وحده القدرة على التدبر والتفكير المجرد، لذلك وضعن هذا المبدأ موضع تساؤل وتصدين لمناقشته، وتضمنت أبحاثهن شرحاً مكثفاً ونقداً لذكورية العقل، وقد دعمن شرحهن ونقدهن بآراء لفلاسفة، وللغويين، ولعلماء بلاغة، ولأنثروبولوجيين تنتقد مركزية العقل في الفكر الغربي.

وتركز هجوم المفكرات على ثنائيات ابستمولوجيا التنوير، وبخاصة ثنائية

(1) أوضح عادل ضاهر أسس الابستمولوجيا التقليدية والافتراضات التي قامت على أساسها نظرية الابستمولوجيا النسوية في بحث نشر تحت عنوان «تأنيث الابستمولوجيا» في مجلة مواقف. دار الساقي: لندن 1994 العدد 74 ـ 75.

العقلانية واللاعقلانية، وكشفن عما تضمنته أعمال الفلاسفة من آراء عرفت الأنثى بأنها رجل ناقص وأنها تفتقر إلى العقلانية التي يتسم بها الرجال، وأوضحن كيف رسخت اللغة هذه الفكرة، فاللغة كما يرونها قامت على أساس الهوية الجنوسية التي خلقت الوضع المتدني للمرأة، ولها دور كبير في عملية التنميط الجنسي[1]. وقد أكدت مفكرات الحركة النسوية الفرنسية أن مقولة العقلانية التي أدت إلى تدني وضع المرأة مجذرة في اللغة.

اهتم عدد من مفكرات المذهب النسوي بمعرفة العلاقة بين العقل وبين معرفة الحقيقة، فقد صرحت ديل سبندر Dale Spender قائلة: «إن المفاهيم التي تشكلت من وجهة نظر ذكورية خلقت حقيقة ذكورية، ووصفت النساء بضعف قدراتهن العقلية، ولذلك صرن غير مرئيات من قبل الأكاديميين الذكور بشكل خاص[2]، كذلك قالت دوروثي سميث: Dorothy Smith «إننا نعرف عالم الاجتماع من خلال مقولات الذكور ونفهم حقائق علم الاجتماع من خلال خبرات الرجال»[3]، وأكدت أن عجز النساء عن التعبير لا يرجع إلى ضعف قدراتهن العقلية، إنما يرجع إلى اللغة التي يستعملنها والتي اشتقت من تعريف الذكر للحقيقة.

وذكرت لويس إريغاري، في محاولتها تأويل نظرية الكهف عند أفلاطون، أن فكرة قدرة العقل الذكوري على معرفة الحقيقة، توجد جذورها في فلسفة

---

(1) كشف وولتر أونج Walter Ong في كتابه «The Presence of the Word» الآليات التي تستخدمها اللغة لتحافظ على سيادة الذكر، فقد صرح بأن ممارسة اللغة قد أنشأت المعرفة عبر خط جنوسي منذ فجر التاريخ وظهر ذلك في حياة اليونان الأكاديمية التي كانت تقتصر على الرجال، وكان العنصر الجدلي رئيسياً بالنسبة لهم وقد عزز هذا العنصر في القرون الوسطى عندما أصبح التعليم سلسلة من المعرفة = =الجدلية ويتم عن طريق المحادثة الشفوية في اللغة اللاتينية التي يستخدمها الرجال فقط، لذلك لم تحظ النساء بدخول الجامعات إلا بعد زوال اللاتينية والثقافة الشفوية وحلول الامتحانات المكتوبة.

(2) Dale Spender. «Man Male Language». Rutledge and Keg an Paul 1981. P75.

(3) Dorthy Smith «A sociology for Women» in Julia Sherman and Evelyn Beck (eds) The Prism of Sex: Madison: University of Wisconsin Press. P 148.

أفلاطون، وأن تعريفة الذكوري لمفهومي الحقيقة والعقلانية هما أساس نظرية المعرفة عنده، وهي ترى أنه حين ربط بين المعرفة وبين الضوء الذي يوجد خارج الكهف، قصد بأن يرمز الضوء إلى المعرفة التي يتوق الذكر إليها، وأن يرمز الكهف إلى رحم الأم التي يرتبط بها كل ما هو أرضي ومظلم وغير معرفي. وتعتقد إريغاري أنه لهذا السبب رسخت الصلة بين المعرفة والضوء في الفكر الغربي، فالمعرفة المؤكدة ترتبط بالضوء والرؤية، والرؤية بدورها ترمز إلى عقل الذكر، بينما الجهل والظلمة يرتبطان بالمرأة[1].

أيدت ايفلين كيلر Evelyn Keller وجهة نظر إريغاري، لهذا انتقدت الفلسفة التقليدية مدعية بأن هذه الفلسفة أعلت من قيمة حاسة البصر على حساب حاسة اللمس والحواس الأخرى، وذلك لأن حاسة البصر تتعلق بالانفصال والبعد وعدم التدخل وتتسم بالروحية، وهذه السمات هي سمات الذكور، ما يعني أن الفلسفة التقليدية تعتبر الرؤية حسا ذكوريا، بينما تعتبر باقي الحواس التي ترتبط بالتفاعل مع الطبيعة حسا أنثويا[2]. وترى جنفيف لويد Genevieve Llyod أن مفهوم رجل العقل نما تحت حماية المذهب الليبرالي، وأن هذا المفهوم يشير إلى الشخص الجيد، لذلك أقصيت المرأة عن مجال العقلانية لأنها اعتبرت شخصية غير كاملة وإنسانا غير كامل بالمعنى الأخلاقي. واتهمت لويد ديكارت بأنه قد ربط المرأة بمجال الأحاسيس وبالطبيعة ومن ثم بالجهل والظلام والقوى الغامضة[3]. لكن لويد لم تقدم أي دليل يثبت وجهة نظرها.

تعتقد مفكرات المذهب النسوي أن إقصاء النساء عن العقلانية أدى إلى إقصائهن عن مجال العلوم. وقد تماثل انتقاد المفكرات لمفهوم العقلانية مع

---

(1) Luce Irigary «This Sex Which Is Not One» Trans Catherine Portes. New York Cornell University Press, 1985 P, 278.

(2) Evelyn Keller Gender and Science. in Sandra Hardind and Merrill Hintikka «Discovering Reality». Boston: D. Reidel 1983 - p 213.

(3) Genevieve Llyod. «The man of reason: Male and Female in Western Philosophy». Minneapolis: University of Minnesota Press 1984 P. 1X.

منظور فوكو، الذي كشف عن الآلية التي بواسطتها خلق خطاب عقلانية العلوم إقصاء النساء عن مجال العلم، وعرف هذا الخطاب المرأة بأنها غير قادرة على اكتساب المعرفة التي تمكنها من السيطرة على الطبيعة التي يتمركز المشروع العلمي حولها. وكشفت المفكرات الصلة بين ثنائية العقلانية/ اللاعقلانية وبين ثنائية الثقافة/ الطبيعية التي انبثقت في العصر الحديث وظهرت بشكل واضح في أعمال فرانسيس بيكون Francis Bacon، الذي أسس فلسفة جديدة عبر خلالها عن اتجاه جديد في فهم الطبيعة غير الذي كان سائدا[1].

وقد نبه بيكون إلى أن الطبيعة لا تدرك فقط في عبارات تشير إلى الأم التي تنشئ وتربي، إنما تدرك أيضا في العبارات التي تشير إلى الآلة الميكانيكية، فالطبيعة، كما يقول، مؤنثة ويديرها العالم الذكر. وتحدث بيكون بعبارات مجازية مشيراً إلى وحدة جنسية ما بين العالم الذكر والطبيعة الأنثى وقال: «إن هذا الزواج رحمة مباركة، لكن يتعين أن تعامل الطبيعة بقسوة وأن تشد من ناصية رأسها لكي نتمكن من القبض عليها»، وأكد بأنه لم يقصد بآرائه هذه إقامة مدرسة للأفكار وإنما أرادها، حسب تعبيره، «أن تكون أساس مدرسة تنفع الإنسانية[2]».

اعتبرت مفكرات المذهب النسوي آراء بيكون وعباراته المجازية أصل ثنائية الثقافة/ الطبيعة، التي انبثقت من ثنائية العقلانية/ اللاعقلانية، والتي أسست المنهج العلمي الذي مارسه الذكور وحدهم وأبعدوا النساء عن مجال العلم، الأمر الذي عزز دونيتهن. وتقول لويد: «إن الصلة الجوهرية ما بين العالم الذكر والطبيعة المؤنثة تشكل جوهر فلسفة بيكون الميكانيكية وتمنح الذكر القناعة والرضا بالمضمون الذي يمكن من خلاله أن يكون عارفا»[3]. وترى أن المفهوم

---

(1) كان الناس قبل بيكون يفهمون الطبيعة فهما عضوياً ويعتقدون أنها قوة غامضة ومتوحشة.

(2) Francis Bacon. The Philosophy of Francis Bacon. Farmington. Liverpool University Press 1964. P. 13.

(3) Genevieve Lioyd «The Man of Reason» OP. CIT

الجديد عن الطبيعة الذي اقترحه بيكون ضمن للذكور احتكار النشاط العلمي، وأن هذا المفهوم رغم أنه ظل أنثويا غير بعمق التعامل مع الطبيعة والتعامل مع الأنثى في العالم الحديث، حيث انبثق تصور جديد للأنثى مؤداه أن الأنثى جزء من الطبيعة، التي ينبغي الهيمنة عليها، لذلك ينبغي أن تضبط باستمرار.

كذلك انبثق أيضا تصور جديد عن الذكورة، مؤداه أن رجل العلم الذي ينتج الفلسفة الميكانيكية يجب أن يثبت فحولته باستمرار، وذلك باختراقه أسرار الطبيعة، فالعالم سيد فعال على أدواته. . وينبغي أن يكون مجردا من الأحاسيس والمشاعر، لأن تحقيق الوحدة بين العالم والطبيعة، كما يتصور بيكون، يتم عن طريق العقل وليس عن طريق المشاعر. وقد أيدت الباحثة إيڤلين كيلر Evelyn Keller آراء لويد وصرحت بأن تأكيد بيكون على العقل شوه المشروع العلمي وكانت النتيجة تدمير جنس الطبيعة وجنس المرأة. فالتفكير الآلي الذي ساد الفلسفة الميكانيكية خلق علماً هدفه انتزاع ما هو مفيد في الطبيعة بغية تعزيز التقدم الآلي، وفقدت نتيجة لذلك الصفات العاطفية والسحرية في النساء[1].

أما الباحثة سوزان غريفن Susan Griffen فقد أقرت فكرة صلة المرأة بالطبيعة، لكنها شجبت طبيعة الرجل الذي قادته إلى الهيمنة على النساء وإقصائهن عن مجال العلم وقالت: «إن إقصاء النساء عن مجال العلوم بدأ منذ عصر فلاسفة اليونان، وظهر هذا الإقصاء واضحاً في أسطورة الكهف عند أفلاطون، فقد دفع أفلاطون النساء بعيداً عن المعرفة بسبب طبيعتهن البيولوجية وخص الذكور بها»[2]. ولاحظت غريفن أن هذه الفكرة انعكس صداها عند فرويد الذي ادعى أن الثقافة تقتصر على الرجال وأنهم وحدهم القادرون على كبح طبيعتهم الجنسية، وعد هذا الكبح أساس الحضارة.

كشفت مفكرات المذهب النسوي عن صلة مقولة التحكم بشرور الطبيعة

(1) Evelyn Keller. OP. CIT. P, 17

(2) Susan Griffen. «Woman and Nature: The roaring inside her.» New York: Harper and Row. 1978 P. 5.

بالقمع الذي مورس ضد النساء في فترة مبكرة من العصر الحديث بحجة أنهن ساحرات وأنهن عميلات للشيطان. وصرحن بأن هذا القمع تزامن مع شيوع فلسفة ديكارت التي ترتبط بالفلسفة الجديدة التي طورها بيكون. وتقول الباحثة سوزان بوردو: «Susan Bordo» يمكن النظر إلى الموضوعانية الديكارتية على أنها نوع من الرفض لأنوثة العالم الحسي، فقد ظل هذا العالم في فلسفة ديكارت محكوماً ويمكن التحكم به، لأنه، وفقا لتصوره، عالم أنثوي سلبي وآلي وليس غامضاً وعصياً على التنبؤ. إن العالم الذي اخترعه ديكارت من خلال ثنائية الذات/ الموضوع هو العالم نفسه الذي تخيله بيكون كموضوع للعلوم وللطبيعة»[1].

من الواضح أن مفكرات المذهب النسوي يعتقدن بأن النظريات العلمية في العصر الحديث قامت على أساس ابستمولوجيا لم تسمح فقط باستغلال الطبيعة والمرأة بل شجعت على ذلك، وأنه يمكن التغلب على استغلال الطبيعة وقمع النساء بالتغلب على الابستمولوجيا الذكورية التقليدية، وذلك بالاستعاضة عن مقولة تموضع الطبيعة بمقولة أنسب لتحقيق هذا الغرض. وتعتقد الباحثة سوزان هيكمان Susan Hekman أن فكرة الصلة بين الطبيعة والمرأة وموضوعيتهما واستغلالهما وإخضاعهما، انتشرت على نطاق واسع نتيجة لإيديولوجيات خاصة حملتها فلسفة التنوير تتبنى ثنائية الثقافة/ الطبيعة، وبدت واضحة في أعمال بيكون وفلسفته الجديدة، التي اعتبرت العلوم نشاطا ذكوريا لا تقدر عليه النساء بسبب سماتهن الأنثوية[2].

بحثت مفكرات المذهب النسوي عن العوامل السيكولوجية والسوسيولوجية التي عززت ثنائية الثقافة / الطبيعية وأدت إلى ندرة تطور الاتجاهات العلمية عند الإناث وعزوفهن عن ممارسة النشاطات العلمية، وبدا لبعضهن أن ممارسة تنشئة

---

(1) Susan Bordo. The Flight to objectivity. Albany: State University of New York Press 1987 P. 9.

(2) Susan Hekman, «Gender and Knowledge: Element of the Post Modern Feminism». Boston Northeastern University Press 1992. P 119.

الأطفال تولد لدى الرجال تصوراً بأن المرأة، بصفتها الراعية الأولى للرضيع، تمثل الطبيعة ولا يمكن أن تمثل ما يعاكس ذلك، كالثقافة والتاريخ والعلوم الطبيعية بشكل خاص. وصرحت هيلد هين Hild Hien بأن تطور السمات الشخصية لدى الرجال والنساء، الذي يحدد اتجاهاتهم العلمية، يتعلق بتكريس سيادة المرأة على رعاية الأطفال. فالرجال بحكم كونهم مجبرين على الانفصال عن أمهاتهم يساعدهم ذلك على تطوير انفصال الأنا عن الموضوعات، وهذا الانفصال هو أساس مبدأ عدم التحيز الذي يعتبر مطلبا أساسيا في المنهج العلمي. لكن النساء بسبب ممارستهن لأعمال لا تضطرهن للانفصال عن أمهاتهن، وبسبب كونهن أكثر ارتباطاً وصلة بعالم النساء، تظل مراقبتهن وملاحظاتهن سياقية ومحلية، ولهذا عندما يواجهن بضرورة التقيد بالمنهج العلمي لا يستطعن ذلك. فالمنهج العلمي يتطلب انفصال العارف (الذات) عن موضوع المعرفة، وهو أمر تفشل النساء في تحقيقه، لهذا يعتبر الباحثون من الذكور النساء مجرد موضوعات للدراسة العلمية ولا ينظرون إليهن كذوات[1].

تطابقت وجهة نظر كيلر مع وجهة نظر هين، واعتبرت كيلر أن هيمنة الرجال ناتجة عن رغبة الابن في التماثل مع سلطة والده، فهذه الرغبة،كما ترى، تفصل الابن عن أمه وتمنعه من التعرف بها باستثناء كونها موضوعاً[2]؛ وعبرت الباحثة إزاك بالبس Issac Balbus عن رأي آخر وقالت: إن التحقق العلمي يرتبط بشدة بالهيمنة على الطبيعة، وهذه الهيمنة هي تخلص مباشر من احتكار الأم لرعاية الطفل، فالطبيعة تصبح مخزناً للاتجاهات اللاشعورية نحو الأمهات، ولهذا فإن محاولة الرجال الهيمنة على الطبيعة ما هي إلا تعبير عن محاولتهم الهيمنة على أمهاتهم»[3].

(1) Hild hein. women and science: fitting men to think about nature. International Journal of Woman Studies: 1981 P313-374.

(2) Evelyn Keller. OP.CIT P98.

(3) Issac Balbus. Marxim and Domination. Princeton: Princeton University Press 1982. P335.

إن هذه التفسيرات، كما ترى مفكرات المذهب النسوي، تؤكد جميعها أن الهيمنة على المجال العلمي تقوم على أساس الثنائيات التي حملتها الابستمولوجيا وفلسفة العلوم التقليديتان، ورغم أن هذه الثنائيات سبقت تأسيس المنهج العلمي، لكنها ساهمت في تجنس العلوم Sexism of Science، لذلك أجمعت المفكرات على أن العلم الغربي يتسم بنزعة ذكورية نادراً ما تفحص، وكشفن عن هذه النزعة التي بدت بوضوح في تصريحات علماء الاجتماع البيولوجيين الذين قالوا إن دور النساء كمنشئات ومربيات للأطفال وكربات بيوت له أصول جينية. وقد لاقت وجهة نظر هؤلاء العلماء اعتراضا من قبل بعض المفكرات اللواتي تركزت انتقاداتهن في معظمها حول عدم موضوعية العلماء وتحيزهم ضد المرأة، واستخدمت بعض الناقدات في هجومهن على علماء الاجتماع البيولوجيين، افتراضات الابستمولوجيا التقليدية التي رفضنها. وتنبهت لهذا اللبس بعض المنظرات اللواتي دعون إلى نوع جديد من الفهم للظواهر، وإلى صياغة مفهوم جديد للعلم.

لاقت هذه الدعوة صدى لدى فلاسفة الحركات النسائية، وأسفرت عن توحيد مطالبهن الابستمولوجية التي تتلخص بضرورة إنهاء نزعة التمركز الذكوري في المشروع العلمي. وقد قدمت المفكرات تصورات لمواقف ابستمولوجية تحل محل ابستمولوجيا التنوير. وانبثق من تصوراتهن وجهات نظر متعددة تتعلق بمشروع علم أنثوي جديد، ظل بعضها وفياً لمبادئ الابستمولوحيا التقليدية وبخاصة مبدأ العقلانية، وطالب بعضها الآخر بإزاحة هذه الابستمولوجيا برمتها وإحلال ابستمولوجيا نسوية محلها لا تلتزم بأي افتراض من افتراضات الابستمولوجيا التقليدية.

ونظراً لانتماء المفكرات لإيديولوجيات مختلفة، حرصن على التمسك بتقاليدها، فقد بدا الاختلاف واضحاً في وجهات النظرالابستمولوجية النسوية بين مختلف الحركات النسوية، ومع ذلك يمكن تحديد خمسة مواقف يمثل كل واحد منها وجهة نظر معرفية تختلف عن وجهات النظر الأخرى، وقد ظهرت

هذه المواقف على التوالي، ووفقا لتعاقب ظهور الحركات النسوية التي تمثلها وهي الحركات: الليبرالية، والماركسية التقليدية، والراديكالية، والاشتراكية، وما بعد الحداثة أو ما بعد النسوية.

ثانياً ـ المواقف الإبستمولوجية للحركات النسوية

1 ـ موقف الحركة النسوية الليبرالية

لا يمكن فهم المنظور المعرفي الليبرالي بمعزل عن مبدأ الفردانية الذي يشكل الدعامة الأساسية للفلسفة الليبرالية، وانطلاقا من هذا المبدأ يعتقد الليبراليون أن الإنسان يدرك العالم وهو منعزل عن الآخرين، فالأفراد ليسوا بحاجة إلى الاتصال فيما بينهم كي يدركوا العالم ويتعرفوا إلى حقائق الأشياء، صحيح أن الناس يتفاعلون معا لكن هذا التفاعل ليس شرطا ضروريا لمعرفة الوقائع، فالإنسان فاعل عقلاني يستطيع أن يدرك ويميز ويعرف ما هو صحيح أو غير صحيح دون حاجة إلى الآخرين. والواقع أن الإبستمولوجيا الليبرالية التقليدية تمتد بجذورها إلى فلسفة ديكارت، فقد تبنى الفلاسفة الليبراليون فكرة الذات الديكارتيه، وهي كما هو معروف، ذات منعزلة ومفردة وجامدة منفعلة وليست فاعلة، ومتلقية لا معطية، ويفترض هؤلاء الفلاسفة أن موضوع المعرفة حقيقة قائمة باستقلال كلي عن الذات العارفة، وأن المعرفة تقوم على أساس وجود حقائق بسيطة لا يرقى إليها الشك، وأن الحقيقة تكمن في تتطابق أفكارنا مع عالم الوقائع.

في أوائل القرن العشرين ظهر تيار ليبرالي جديد، لكنه لم يتخل عن افتراضات الإبستمولوجيا التقليدية، فقد ظلت هذه الافتراضات كامنة في الفلسفة التحليلية، وتصور أصحاب هذا التيار أن هناك أساسا أخيرا للمعرفة، وأن الفرد المنعزل حامل للمعرفة، وأن المعرفة تقوم على أساس خبرات الفرد الحسية، وأصبحت مهمة الإبستمولوجيا في نظرهم صياغة قواعد تمكن الفرد من إنجاز مشروعه المعرفي بنجاح، وانبثقت ضمن هذا التيار نزعات تجريبية متعددة، تقوم

جميعها على أساس فكرة طرحها هيوم وهي أن الاستنباط أساس كل معرفة.

بلغت النزعة التجريبية ذروتها على يد فلاسفة الوضعية المنطقية الذين يرون أن نموذج المعرفة يتمثل في العلوم الطبيعية، ودعا هؤلاء الفلاسفة إلى التحرر من كل شؤون الفلسفة التقليدية وشجونها الميتافيزيقية والانطولوجية والمعيارية، وإلى جعل الفلسفة مجرد أداة للتحليل الفلسفي واللغوي، وبذلك اختزلوا الفلسفة إلى إبستمولوجيا وفلسفة علوم، ورأوا أن مهمة الفلاسفة تنحصر في التحليل المنطقي واللغوي وفي وضع قواعد تضمن شرعية الاستدلال، وحظروا على الفلاسفة الاهتمام بالشؤون المعيارية أي القضايا السياسية والأخلاقية، وشددوا على فكرة الموضوعية وعدم التحيز، وهم يرون أن أي فرد يمكن من حيث المبدأ أن يكون موضوعيا في تصوراته، وأن الأحداث المتشابهة تنتج تصورات متشابهة لدى أي فرد يمتلك قدرات عقلية طبيعية وسليمة، وما دام الأفراد يتبعون القواعد نفسها في عملية استدلالهم، فإن كل فرد سوف يتوصل إلى النتائج نفسها التي يتوصل إليها الآخرون الذين يلتزمون بقواعد الاستدلال الصحيحة.

ان تصور فردانية الإنسان، وحصر نشاط الفيلسوف بالتحليل المنطقي واللغوي سبب مشكلة لليبراليين لا تتعلق فقط بالنظرية الابستمولوجية بل تتعلق أيضا بالمسائل السياسية والأخلاقية. وذلك لأن المنظور المعرفي الليبرالي القائم على أساس وجهة نظر فلاسفة الوضعية المنطقية استبعد أحكام القيمة عن مملكة المعرفة، واعتبرها أحكاما فارغة من المعنى وهي بالتالي لا تشكل جزءا من المعرفة الصحيحة، لأنه لا يمكن قياسها وفق معايير المنهج العلمي الذي اعتبره الفلاسفة الليبراليون المنهج الوحيد الذي يمكننا من الوصول إلى الحقيقة. وعلى هذا الأساس أعلنوا موت الشؤون المعيارية وموت كل الأحكام القيمية في مجالي السياسة والأخلاق.

في أواخر القرن العشرين ظهر اتجاه فلسفي ليبرالي تخلى عن منظور

فلاسفة الوضعية المنطقية، وأعاد الحياة إلى الشؤون المعيارية، لكنه، في الوقت نفسه لم يتخل عن افتراض رئيسي في المنظور المعرفي التقليدي، وهو افترض موضوعية المعرفة والالتزام بمبدأ عدم التحيز. وبما أن النظريات المعيارية لا يتضمن افتراضها للموضوعية التخلي عن القيم، لأنها، وفقا لتعريفها، تعبر عن قيمة، لهذا فهم أصحاب هذا الاتجاه الموضوعية بشكل يختلف عن الفهم الليبرالي التقليدي، وأصبحت تعني الاستقلال عن الأحكام القيمية الخاصة بالفرد، والنظر إلى موضوع المعرفة نظرة متجردة وغير منحازة، وهذا يعني أن صدور الأحكام القيمية عن فرد لا يعطي أي وزن لاهتماماته أو مصالحه أو اهتمامات أو مصالح أي شخص آخر مهما كانت علاقته به. فالفيلسوف النزيه يشبه العالم النزيه، وفقا لمعيار النزاهة الوضعي، لكونه قادرا على الانفصال عن اهتماماته ومصالحه واهتمامات أفراد ينتمون لعرقه أو طبقته أو جنسه.

أقامت النسوية الليبرالية منظورها المعرفي انطلاقا من المنظور المعرفي الأخير، واستخدمت فكرة الموضوعية وعدم التحيز، وفقا لهذا المنظور، في نقدها للنظريات النسوية المعاصرة التي اعتبرتها نظريات متحيزة وغير موضوعية. لهذا فإن المنظور المعرفي للنسوية الليبرالية، كما لاحظت أليسون جاغار: «أوجد تمييزا حادا بين السمات المعيارية وبين السمات التجريبية للنظرية النسوية، ولم يقم على أساس فكرة روحية حول العلاقة الخاصة للمرأة بالطبيعة، ولم يعتمد على مفهوم الاغتراب، بل عدته المفكرات الليبراليات مفهوما غير واضح. واكتفت الليبراليات بالمطالبة بمنح الأفراد جميعا، حقوقا متساوية وفرصا متساوية في كل مجالات الحياة، أما المطلب الرئيسي لهن فهو أن يتلقى كل فرد اعتبارا مساوياً للآخرين دون تمييز يقام على أساس الجنس»[1].

ونظرا لأن الفلسفة الليبرالية التقليدية تقوم على أساس مبدأ العقلانية إضافة

---

(1) See... Alison Jaggar «Feminist Politics and Human Nature, Roman and Littlefield Puplishers- New York. London 1983.

لمبدأ الفردانية، ويعتقد معظم الفلاسفة الليبراليين أن العقلانية صفة يتمتع بها الذكور وحدهم، فقد تصدت النسوية الليبرالية منذ نشوئها في القرن الثامن عشر، للدفاع عن عقلانية المرأة، ومحاولة إدخال النساء مجال العقلانية الذي حدد من قبل الرجال. وبادر مفكرون ومفكرات ليبراليات فاقترحوا توسيعا لمفهوم العقلانية لكي يستوعب النساء. وكان ذلك قبل ظهور المذهب النسوي، وتبدت هذه المحاولة في أعمال ولتسونكرافت التي تحدثت عن قوة عقل النساء في كتابها «دفاع عن حقوق النساء Vindication of The Rights of Women» وصرحت بأن المرأة هي الفاعل الحقيقي الذي تتمثل كرامته في القدرة على التصميم. كذلك تبدى في أعمال جون سيتوارت مل الذي عبر عن موقفه من النساء في عدة كتب أهمها كتابه عن تبعية النساء On the subjection of women وشكلت آراؤه حجر الأساس في الحركة النسوية الليبرالية وفي الموقف المعرفي لمفكراتها.

صرح مل بان المشكلة الرئيسية عند النساء، وبخاصة المتزوجات، تكمن في تنكر الرجال لحريتهن واختياراتهن العقلانية التي تعتبر أساسية في إدارة شؤون حياتهن واستقلالهن كأفراد، ففي حالة زواج المرأة ينكر استقلالها ومساواتها وهو أمر يتعارض مع العقيدة الليبرالية التي تقتضي أن تكون المرأة حرة ومستقلة ومساوية للرجل، ويرى مل أن التقاليد واستعمال القوة هما السبب في خضوع النساء، ويقول: «لا مصدر لخضوعهن إلا في قانون القوة وقانون القوة يمكن التغلب عليه عن طريق المبادئ العقلانية، فالليبرالية تتسم بعدائها لقانون القوة ورفضها للتقاليد المعارضة للعقل، وترى أن الحياة تقتضي منح النساء الحرية والاستقلال ومساواتهن مع الرجال»[1].

تحدث مل عن نوعين من الصفات لدى النساء، صفات طبيعية (فطرية)، وصفات مكتسبة، وصرح بأن صفات المرأة المكتسبة تؤثر على أوضاعها

(1) John Stuart Mill. «Representative Government: The Subjection of Women». London: Oxford University. 1971 P432.

الاجتماعية والسياسية، وأن الصفات التي تبدو طبيعية عند الرجال والنساء ما هي إلا نتاج ثقافتهم وظروفهم المختلفة، لذلك اهتم بتحديد المؤثرات البيئية التي تشكل سمات النساء من أجل استبعادها والتعرف إلى سماتهن الحقيقية. وهو يعتقد أن اعتماد النساء على الحدس هو سمة فطرية لديهن، وهذه السمة تجعلهن عمليات أكثر من الرجال، أما عدم قدرتهن على التفكير المجرد فهي ليست سمة فطرية إنما ترجع إلى عدم تلقيهن التعليم الجيد، واقترح مل أن تكمل المرأة قدرات الرجل وان تتساوى معه في التعليم وفي قيادة الأسرة لأن قدرته على التفكير المجرد لا تعد امتيازاً يمنحه حق التفوق عليها.

عبر عدد كبير من المفكرات في القرن العشرين عن الفكر النسوي الليبرالي وكان هدفهن تأكيد اتساع مجال العقلانية واستيعابه للنساء. ولم يبحثن عن بديل لابستمولوجيا التنوير خارج المذهب الليبرالي، لاعتقادهن بأن الليبرالية اعترفت بالجماعات المهمشة بما فيها النساء، وتحدثن عن مساواتهن وحقهن في القوة السياسية، وهو حق مؤسس على مساواتهن في العقلانية. وكانت بيتى فرايدان Betty Friedan من أوائل مفكرات الحركة النسوية الليبرالية اللواتي حرضن النساء على الخروج إلى المجال العام وتحدي الافتراض القائل بأن المرأة لأسباب تتعلق بطبيعة جنسها هي المسؤولة وحدها عن المجال الخاص[1]. وقد دعت فرايدان النساء إلى أن يتحركن خلف الموضوعات النسوية واقتربت بشدة من إحلال الفكر الإنساني محل الفكر النسوي.

ركزت معظم المفكرات الليبراليات المعاصرات أمثال: بيلا أبزغ Bella Abzug، باتسي منك Batsy Mink، إلينوت سميل Eleanot Smeal، وبات سكرودر Schroeder Pat، على هدف واحد وهو المساواة الجنسية، وبعبارة أدق العدالة الجنوسية Gender Justice ودعون النساء إلى التحرر من الأدوار الجنسية التي أدت إلى قمعهن، وبررت وصفهن باللاعقلانية واعتبار منزلتهن في

(1) Betty Friedan «The Second Stage» New York Dell 1974 P27.

المجالات الأكاديمية وفي المناقشات العامة والسوق التجاري أدنى من منزلة الرجال. وطالبن بتصحيح البرنامج الليبرالي ومنح النساء الحق في تولي مراكز رئيسية اقتصرت على الرجال بحجة أنهم وحدهم المؤهلون عقلياً لتوليها[1].

ومن اجل تجاوز ثنائية العقلانية / واللاعقلانية، حثت بعض المفكرات الليبراليات الرجال والنساء على التحرر من بنية الثقافة الذكورية/ الأنثوية السائدة، ودعون إلى ثقافة تشجع الشخصية الخنثوية التي تجسد الصفات الذكورية والأنثوية. وقد عبرت عن هذه الرؤية كارولين هيلبرن Carolyn Heilbrun التي قالت: «إن الخنوثة تبحث عن تحرير الفرد من الحدود المخصصة له فتوحي له بمستوى عال من الخبرات تنفتح على أفراد ممكن أن يكن نساء صارمات أو رجالا يتسمون بالرقة واللطف»[2]. واقترحت هيلبرن أن يختار الفرد مكانه دون الاهتمام باللياقة أو العادات.

لقي الاتجاه نحو الخنوثة معارضة عدد من المفكرات الليبراليات اللواتي ركزن على السمات الأنثوية عند النساء والسمات الذكورية عند الرجال، ما يعني أن الحركة النسوية الليبرالية المعاصرة لم تتحرر من الافتراض بأن الجنس البيولوجي للفرد هو الذي يحدد سماته السيكولوجية والاجتماعية. وأنها ما زالت ملتزمةً بإطار مفاهيم النظرية المعرفية الليبرالية التقليدية التي تقيم تمييزاً صارماً بين الجسم والعقل، والتفكير والعواطف، والحقيقة والقيم، وبين المجال العام والمجال الخاص، رغم أنها أول حركة دعت إلى تمثل الحقيقة من وجهة نظر نسوية.

ان ما تجدر ملاحظته أن الموقف المعرفي للنسوية الليبرالية يرفض بشدة فكرة روحانية المرأة ووجود قدرات لديها تمكنها من الوصول إلى معرفة تجعل منظورها متفوقا على أي منظور معرفي آخر، وفي ترتيب المفكرات الليبراليات

---

(1) See. Zillah Eisentein. «The Radical Future of Liberal Feminism». New York Long man 1981 P176.

(2) Carolyn. G. Heilbrun «Toward a Recognition of Androgyny» New York: Alfred Knopf. 973 PX-XI.

للسمات التجريبية والمعيارية في النظرية النسوية اعتمدن على قيم إنسانية عامة، وأشرن الى أنها لا تعكس الاهتمامات الخاصة بجماعة معينة. وبذلك اختلفن عن الحركات النسوية التي دعت إلى إزاحة المنظور المعرفي الذكوري، وادعت أن خبرات النساء تساعدهن على إقامة منظور معرفي متميز عن ذلك المنظور. لهذا تؤكد المفكرات الليبراليات باستمرار أنهن لا يبحثن عن وضع متميز للنساء.

وفي الواقع، يفترض أن الموقف الابستمولوجي للنسوية الليبرالية يعكس المنظور العقلاني غير المتحيز والمراقب الحيادي المنفصل الذي يمكنه أن يشكل نتيجة لموقفه هذا نظريةً نسوية موضوعية وغير منحازة ومشروعة. وهذا يعني أن الموقف المعرفي النسوي الليبرالي ظل على ارتباط وثيق بالابستمولوجيا التقليدية، فلم ينسف مفهوم الموضوعية إنما اعتبره الشرط الأول لشرعية التنظير، ولم يرفض القول بوجود قيم معرفية حقيقية مميزة وقاطعة، وافترض وجود وجهة نظر أو حقيقة تصدر عن المراقب الحيادي، ووجود نظام معرفي واحد يعكس مصالح المجتمع برمته وقيمه.

وجهت المفكرات المعارضات للمذهب الليبرالي انتقادات شديدة لآراء مل التي تشكل حجر الأساس لابستمولوجيا الحركة النسوية الليبرالية. وصرحن بأن آراء مل تفصح عن ميله لثنائية التنوير، رغم محاولته قبول المرأة في مجال العقلانية وفي المجال العام. وقالت سوزان هيكمان: «إن ابستمولوجيا الليبرالية التي يؤيدها» «مل تربط العقلانية بالذكورة وتمنع المرأة من المشاركة في المجال العام لأنها تتضمن الافتراض القائل، إن المشاركة المتساوية في الحياة السياسية تشترط تحقيق العقلانية الكاملة، وإن المرأة غير كاملة العقل، وبالتالي فهي غير كاملة الأخلاق، ما يعني أنها لا يمكن أن تساوي الرجل في المملكة السياسية لأن أخلاق الليبرالية مجذرة في العقلانية»[1].

وانتقدت أليسون جاغار المنظور المعرفي الليبرالي وقالت: «على الرغم

(1) Susan Hecman «Gender and Knowledge» op.cit P54-55.

من وضوح الحيادية الجنوسية لدى المفكرات الليبراليات، إلا أنهن يلتزمن بإطار مفاهيم النظرية الليبرالية التقليدية، الذي يقيم تمييزاً صارماً بين الجسم والعقل، والتفكير والعواطف، والحقيقة والقيم، والعام والخاص ويحافظ بذلك على الثنائيات التي تبرز وضعاً اجتماعياً يؤيد تبعية النساء للرجال. إن الليبرالية تقوم على مفهوم مجرد عن الطبيعة البشرية يقلل من قيمة الطبقة الوسطى، والجنس، واللون، والعمر ويركز على الالتزام بقيم الإنسان وحقوقه التي تخفي الصراع الحقيقي حول مصالح القامع والمقموع، وبخاصة مصالح الرجل والمرأة. لهذا فإن وجهة النظر النسوية الليبرالية غير نزيهة ولا شاملة ولا تنسجم مع خبرات عدد كبير من جماعات نسوية، وهي لذلك لا تناسب النظرية النسوية»[1].

2 ـ موقف الحركة النسوية الماركسية

تبنت الحركة النسوية الماركسية الموقف الأبستمولوجي للنظرية الماركسية التقليدية التي تقوم على الافتراضات الآتية: ـ

1 ـ إن المعرفة بنية اجتماعية ومشروع اجتماعي ولا يمكن أن تنجز من قبل فرد واحد منعزل.

2 ـ إن المعرفة أحد مظاهر فعاليات الإنتاج الإنساني، وإنها ممارسة تنبثق خلال انشغال الإنسان في محاولته تغيير العالم وتتطور كجزء من نشاطه من أجل إشباع حاجاته وتحقيق أغراضه.

3 ـ إن أشكال الإنتاج تحدد المعرفة تاريخياً، ولذلك ينبغي أن ينظر إلى كل معرفة على أنها نمو لصيغ الإنتاج تحديداً، وأنها تفيد الإنسان في تحقيق أغراضه وغاياته، وتقوم على أساس قيمه ولا تخلو أي معرفة من القيم بما فيها المعرفة التجريبية.

4 ـ إن المجتمع يتكون من طبقات، لكل طبقة قيمها ومصالحها، لذلك من

---

(1) Alison Jagar Feminist Politics and Human Nature Rowman and little field New York.

الصعب القول إن هنالك نظاما معرفيا واحدا يعكس مصالح وكل قيم المجتمع.

5 ـ إن المعرفة التي تنتج لصالح الطبقة الحاكمة تتصف بأنها معرفة إيديولوجية تشوه الواقع، فالإيديولوجيا غالباً ما تنتج معرفة لصالح الطبقة المسيطرة.

6 ـ إن العلوم الطبيعية أقل تأثراً بالإيديولوجيا من العلوم الإنسانية. وان العلم غير المشوه هو معرفة لا يقدر على إنتاجها إلا المجتمع اللاطبقي.

7 ـ ان التحيز الإيديولوجي يكمن في فكرة الموضوعية باعتبارها تعني إمكان معرفة ذات قيم مطلقة ومستقلة عن السياق الاجتماعي الذي تجذرت فيه.

8 ـ إن التحقق العلمي الذي يدعيه الوضعيون استخدم منذ القرن السابع عشر كتكتيك لخدمة أغراض سياسية، وإن الابستمولوجيا الوضعية السائدة الآن تخدم أغراضاً رجعية وتعتم على ما يمكن أن يلاحظ من أحداث اجتماعية في الواقع الراهن[1].

أدت الافتراضات التي قامت على أساسها ابستمولوجيا الماركسية التقليدية إلى الاستنتاج بأن في المجتمع نوعين من الفكر النسوي: فكر بورجوازي يعبر عن رغبات وطموحات نساء الطبقة العليا أو الطبقة الوسطى التي تتبنى افتراضات الإيديولوجيا الرأسمالية، وفكر نسوي ماركسي أو ثوري يعبر عن طموحات الطبقة العاملة. لذلك تعتبر المفكرات الماركسيات أن الحركات النسوية المستقلة، كالليبرالية والاشتراكية والراديكالية والسحاقية، هي أشكال مشوهة من الفكر. فكل الرؤى النسوية، حسب ادعائهن، باستثناء الماركسية، هي تعبير عن مثل رأسمالية أو عن بدائل تقدمية للرأسمالية تتصف

---

(1) اعتمدت في تلخيصي للموقف المعرفي الماركسي على ما ورد من توضيح لهذا الموقف في كتاب أليسون جاغار «السياسة النسوية والطبيعة الإنسانية» مرجع سابق، وكتاب روجيه جيرودي «النظرية المادية في المعرفة» تعريب إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر.

جميعها بالخطأ لأنها ناتجة عن فهم خاطئ للمقولات الاجتماعية.

من الواضح أن الأطروحة الماركسية التقليدية لا تسمح للنساء، بوضع طبقي مستقل، ولا بموقف ابستمولوجي خاص بهن ومنفصل عن موقف الذكور، وأن المعيار لقياس الموقف المعرفي المناسب هو التحليل الطبقي. وقد عبرت بربارا ونسلو Barbara Winslow عن هذه الأطروحة قائلة: «إن البرنامج السياسي في الماركسية لن يكون ذكوريا أو أنثويا، وان المنظور المعرفي الذي تصفه جماعات النساء لن يكون ذكوريا أو أنثويا لأنه يعكس منظور القوى السائدة والمتنافسة في المجتمع نفسه وهذه القوى هي إما قوى محافظة أو إصلاحية أو ثورية»[1].

تعتبر المفكرات الماركسيات أن الماركسية التقليدية نفسها ذات منظور ابستمولوجي متفوق على المنظورات النسوية الأخرى، لأنه يكشف مصالح النساء العاملات والرجال العاملين، ويكشف أيضاً حقيقة القمع الواقع على النساء الذي يتزامن مع النظام الرأسمالي الذي عده الماركسيون أساساً مادياً لتبعية النساء. وقد نصحت الحركة النسوية الماركسية النساء بتبني موقف البروليتاريا في حالة وجود موقفين ابستمولوجيين في المجتمع، كذلك نصحتهن بتقييم الحركات النسوية المتنوعة على ضوء فعاليتها في تقويض النظام الرأسمالي ودعمها لقوى الطبقة العاملة.

إن إقرار الحركة النسوية الماركسية بأن المعرفة تنتج خلال تفاعل الإنسان مع العالم، وإقرارها بأن كل أنظمة الفكر ترتبط بمصالح وقيم الجماعات التي يتكون منها المجتمع، وأنه لا توجد حقيقة محايدة او معرفة موضوعية بالمعنى الذي يقصده الوضعيون، هذا الإقرار ولد مشكلة في الموقف الابستمولوجي الماركسي أدركتها المفكرات الماركسيات اللواتي أثرن الأسئلة التالية: إذا كانت

---

(1) Barbara Winslo «Women's Alienation Revolutionary Politics» (a review of, Anne Foreman Femininity as Alienation) International Socialism (Spring 1979) P11-12.

المعرفة كلها إيديولوجيا، وكانت مقولاتها تعكس مصالح وقيم جماعة ما فما هو الأساس الذي نختار على ضوئه نظرية أو نظاماً من الأفكار المتنافسة فيما بينها؟ وهل تحكم علينا الماركسية بمعرفة نسبية ما دامت فكرتنا عن العالم محدودة بجذورنا الطبقية وما دامت الحقيقية تتعلق بالطبقة؟ وهل المعايير العقلانية تمكننا من تبرير اختيارنا لموقف ما وترجيحه على موقف آخر؟

حاولت المفكرات الماركسيات الإجابة عن هذه التساؤلات فنظرت المؤيدات للماركسية البنيوية إلى الحقيقة على أنها اتساق، وهذا يعني أنهن يرون بأن معيار الصدق يكمن في اتساق الفكرة مع نتائجها، وأنه لا شيء يتصل بالمعرفة أو القيم إلا ويرتبط بشروط سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، لهذا صرحن بأن المعيار الرئيسي للنظرية المناسبة هو فائدتها في صنع الثورة. وهنالك مفكرات تبنَّين وجهة نظر لوكاش القائلة، إنه يوجد في المجتمعات طبقتان متعارضتان: الطبقة البورجوازية وطبقة البروليتاريا، وإن لكل واحدة منهما موقفها الابستمولوجي الذي يختلف عن المواقف الأخرى، وعلينا أن نختار موقف الطبقة التي تقترب بشدة من الناس الذين يكونون غالبية النوع البشري ونتصل بهم تاريخياً وترتبط مصالحنا بمصالحهم[1].

من الملاحظ أن الحركة النسوية الماركسية لم تعترض على ثنائية العقلانية/ اللاعقلانية، وإنما عملت على توسيع مفهوم العقلانية لكي يشمل النساء ويتاح لهن دخول المجالات التي كانت تقتصر على الرجال فقط بحجة أنهم مؤهلون لخوضها بسبب اتصافهم بالعقلانية. لكن هنالك بعض المفكرات الماركسيات رفضن الثنائيات وقدمن اقتراحاً لتجاوزها وتأسيس ابستمولوجيا نسوية، مثل هيلاري روز Hilary Rose التي تبعت مبدأ ماركس القائل إن المعرفة ينبغي أن تأتى عن طريق الخبرة، وصرحت بأن عمل المرأة يقدم لها

(1) للاطلاع على الحلول التي طرحتها المفكرات الماركسيات انظر.. اليسون جاغار «السياسة النسوية والطبيعة الإنسانية» «Feminist Politics and Human Nature» مرجع سابق.

خبرة ومعرفة تتعلق بالمجتمع وبالعالم الطبيعي تتميز عن معرفة الرجل. ولهذا، فإن الابستمولوجيا النسوية ينبغي أن تتجاوز الثنائيات وأن تقدم معرفة تأتي عن طريق خبرات عمل النساء، لكي تؤسس علماً يقدم معرفة صحيحة عن العالم الاجتماعي والطبيعي[1]. وفي الواقع ر،غم رفض بعض المفكرات الماركسيات للثنائيات التي تضمنتها ابستمولوجيا التنوير وفلسفة العلوم وتبنيهن وجهة نظر مفكري ما بعد الحداثة في نقدهن لهذه الابستمولوجيا، إلا أنهن هاجمن بشدة آراء فوكو واتهمنه بالنسبية والعدمية في معرض بحثهن عن حقيقة ثابتة.

انتقد الموقف الابستمولوجي النسوي الماركسي من قبل عدد من مفكرات الحركات النسوية، فقد انتقدت نانسي هارتسوك Nancy Hartsock منظور الماركسية المعرفي وركزت على علاقة المرأة بالطبيعة، وصرحت بأن على المفكرات أن يذهبن أبعد من الابستمولوجيا التنويرية والماركسية، فمنظور المعرفة يتجاوز منظور ماركس المتمركز حول طبقة البروليتاريا[2]. لكن أشد الانتقادات وجهتها أليسون جاغار التي نبهت إلى أن الوضعية التي كان لها تأثير مؤذٍ على وضع النساء لم تستأصل كلية من المنهج الماركسي، وأوضحت كيف أن الوضع الطبقي للفلاحين وللجماعات السود وللنساء اللواتي ينتمين إلى طبقات مختلفة لا يقدم لهم موقفاً ذا امتياز معرفي خاص، لان الماركسية لا تعتبر هؤلاء في مركز الدائرة في عملية الإنتاج، ولهذا يصعب تفسير وضع النساء بعبارات الماركسية التقليدية المتعلقة بالتحليل الطبقي، لأن فحوى هذا التحليل هو تقديم وجهة نظر البروليتاريا التي تمثل الناس البيض، وإخفاء مظاهر القمع الواقع على النساء في طريقة تقترب كثيراً من طريقة الإيديولوجيا البورجوازية التي تخفي الاستغلال الدائم للطبقة العاملة، وتخفي أيضاً التحيز الذكوري.

---

(1) Hilary Rose. Beyond Masculine Realities. In Ruth Bleier. Feminist Approaches to Science.

(2) Nancy Hartsock, The Feminist Stand point: «Developing the Ground for a specifically feminist historical» in. Sandra Harding and Mirril Hintikka, «Discovering Reality», Boston: D. Reidel 1983 P283-310.

كذلك كشفت جاغار عن أن الماركسية تشترك والليبرالية بالافتراضات نفسها، فهي تفترض أن نشاطات النساء، مثل حمل الأطفال وإرضاعهم وتربيتهم وأعمال المنزل، ونشاطات المرأة الجنسية، أمور طبيعية وأقل من إنسانية، ولذلك تقصيهن عن النشاط السياسي. وصرحت جاغار قائلة: «إن مقولات الماركسية محايدة جنوسياً وتخفي هيمنة الرجال على النساء»، واقترحت تعديل مقولة البروليتاريا بحيث تصير شاملة للملونين السود وللنساء والأطفال إلى جانب الرجال البيض، واقترحت أيضا أن ينظر بعين الاعتبار إلى عمل النساء في أي مكان وليس في المصانع فقط[1].

3 ـ موقف الحركة النسوية الراديكالية

أدركت الحركة النسوية الراديكالية دون غيرها من الحركات النسائية الحاجة إلى إعادة مفهمة الحقيقة من وجهة نظر نسوية. وكشفت عن التحيز المخفي في إطار النظريات السياسية التقليدية وثنائياتها التي تبرر تبعية النساء. وعلى ضوء شعار «كل ما هو خاص وشخصي هو سياسي» قدمت هذه الحركة الأساس لنظرية سياسية أكثر شمولاً من النظريات التي أقصت النساء بصورة تعسفية من المجال السياسي، وأكدت أهمية وضرورة تغير وعي النساء، وذلك من أجل إعادة تقديم الحقيقة من وجهة نظر نسوية، وطورت مفهوماً لما اعتبرته معرفة موثوقاً بها، وحددت أساليب الوصول إلى هذا النوع من المعرفة. وقد تحدثت المفكرات الراديكاليات عن سمات متعددة للمعرفة في سياق انتقادهن للمفاهيم البطريركية، وانبثق من كتاباتهن النقدية عدة مواقف ابستمولوجية لا تقوم على افتراضات واحدة، فهنالك مفكرات يعترفن بالتجارب الروحية الغامضة ويعتبرنها مصدراً لمعرفة موثوقٍ بها، بينما ترفضها مفكرات أخريات. لكن رغم عدم الاتفاق بينهن حول هذه التجارب، فإنه من الممكن تحديد ابستمولوجيا نسوية راديكالية متسقة، وهذه الابستمولوجيا تشبه الماركسية

---

(1) Alison Jaggar «Feminist Politics and Human Nature» Op cit.

التقليدية في نقدها للتصور السائد للمعرفة الذي وصفته النسوية الراديكالية بأنه تصور بطريركي، وفي تمييزها بين العلم والإيديولوجيا وافتراضها بأن الجماعات المهيمنة في المجتمع تفرض إيديولوجيتها ورؤيتها المشوهة والغامضة عن الحقيقة على كل أفراد المجتمع.

لكن رغم هذا التشابه بين الرؤية الراديكالية النسوية والرؤية الماركسية، فإن هنالك فرقا بين الحركتين يكمن في عدم اهتمام الفكر النسوي الراديكالي بالنظرية السياسية كما فهمتها الماركسية التقليدية. ويبدو عدم الاهتمام هذا لدى المفكرات الأمريكيات اللواتي يبحثن عن كيفية تكوين صورة جديدة عن العالم من وجهة نظر نسوية، لكنهن لا يعطين أهمية كافية لتقديم توضيح عميق عن الواقع الاجتماعي الذي تراه النساء ولا يقدمن وصفاً لبنية الواقع البديل، وفي ذلك إغفال لجزء هام في النظرية السياسية.

إن الاختلاف الحاد بين ابستمولوجيا النسوية الراديكالية والابستمولوجيا الغربية (الماركسية وغير الماركسية) هو قبول النسوية الراديكالية وتركيزها على عوامل إنسانية وقدرات تتعلق بالنساء تعتبرها الابستمولوجيا الغربية غير موثوق بها. فقد انطلقت المفكرات الراديكاليات في تحديدهن لموقفهن الأبستمولوجي من افتراض مؤداه أن النساء يعرفن الكثير من الأمور التي يجهلها الرجال، لأن لديهن القدرة على الحدس، وهي قدرة تتطور بشكل جيد وتساعدهن على المعرفة، وادعين أن الحدس يساعد النساء على تملك زيادة في المعرفة المباشرة غير الاستدلالية التي تمكنهن من إدراك مشاعر الآخرين ودوافعهم وأحاسيسهم، فالحدس، حسب ادعائهن، هو سبب ونتيجة لحساسيتهن وعطفهن على الآخرين، وهو قدرة تفخر بها النساء إلى جانب قدرات أخرى تعتبر مصدراً هاما للمعرفة وهي، القوة الروحية، والإحساس الغامض الذي يساعد النساء على الاتصال مع الآخرين ومع العالم كله.

وفي الواقع لم توضح المفكرات الراديكاليات فيما إذا كان تطور قدرات

النساء يرجع إلى استعدادات وراثية عندهن أو يرجع إلى العوامل الثقافية التي تمنع الرجال من تطوير قدرات كهذه بينما تشجع النساء على تطويرها. كما يلاحظ أيضا أن تصور الراديكاليات لهذه القدرات ناتج عن اعتقادهن بأن النساء يرتبطن بالطبيعة، ولذلك يسهل عليهن الاندماج مع الآخرين والإحساس بهم، وقد وصفت سوزان غريفن Susan Griggen هذا الاندماج قائلة: «نحن نعرف أننا مكونات من التراب، وأن التراب من أجسامنا، هكذا نرى أنفسنا. إننا الطبيعة التي ترى الطبيعة. نحن مندمجون مع مفهوم الطبيعة... إننا مطر الطبيعة وكلام الطبيعة لنفسها ومع نفسها»[1].

وامتدحت ماري دالي Mary Daly عقلية المرأة وأكدت ارتباطها بالطبيعة وقالت: «إن المرأة محظوظة، لأن عقلها لا يرتبط بالهيمنة التي يتسم بها عقل الرجل، والتي أدت إلى اغتصابه الطبيعة وما نجم عن ذلك من شرور في العصر الحديث... إن النساء في تناغم مع إيقاع العالم، وأن مهمتنا كمفكرات أن نرسخ الصلة مع ذلك الإيقاع الطبيعي، تلك الصلة التي فقدت مع ظهور العلم الحديث»[2]. واعتبرت دالي قيم التنشئة والرعاية وما وصفته بالقدرات اللاعقلانية، كالروحية والغموض، قيما متميزة عن قيم الذكور.

صرحت المفكرات الراديكاليات بأن العواطف والمشاعر متضمنة بالضرورة في المعرفة، وأنه لا صحة لادعاء الباحثين بعدم التأثر بها، لأن العواطف والمشاعر والأحاسيس بنى اجتماعية، ويعتقد بعضهن، بأن لدى النساء قدرة على تطوير ما يدعى القوة الباراسيكولوجية مثل قوة التفكير بعمق وعن بعد. كذلك يعتقدن بأن أساليب المعرفة الخاصة بالنساء شجعتهن على تصور عالم يختلف كلية عن العالم الأبوي الذي تصوره الرجال، والذي تأسس على أفكار تتسم بالانقسام والتميز والتعارض والثنائيات والأبوية مثل الفكر

---

(1) Susan Griffen. «The Roaring Inside Her». OPCIT. P226.

(2) Mary Daly. «Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy». Boston Beacon. Press P1984.

والمادة، والذات والآخر، والعقل والعواطف، وهي أفكار يقدر فيها دائما طرفا على حساب طرف آخر. وقد أكدت المفكرات أن تصورهن لهذا العالم هو محاولة لتطوير فكرة عالمية تقوم على فهم عضوي للعالم بحيث يرتبط كل شيء فيه مع الآخر فالعالم كما يرونه هو بنية علاقات في سيرورة دائمة وواقع يتسق مع التحول ويلغي التعارض القائم في الثنائيات والذي وصفنه بأنه تشظ يجعل من المتعذر فهم الكل العضوي.

رفضت النسوية الراديكالية فكرة الموضوعية ووصفتها بأنها خرافة، وصرحت بأن المعرفة لا تنمو في خط مستقيم، ولا من خلال تراكم الحقائق واستخدام المنهج الاستنباطي وإنما تسير بشكل لولبي صاعد بحيث يعيد الواحد في كل مرة تقييم الوضع أو المكان الذي حل به. وشبهت جيري بيرولت Gerri Perreault النظرة الابستيمولوجية الراديكالية باستيمولوجيا ما بعد النيوتينية، التي عبرت عنها نظرية الكوانتم، وقالت بيرولت: «إن هذه النظرة تشبه النظرة البوذية للعالم حيث تدرك الحقيقة من خلال الكل التي هي جزء منه... والكل هو دائما متحرك ومادي وروحي في آن واحد... إن وجهة النظر البوذية تماثل وجهة نظر الراديكاليات اللواتي رغبن في رد الاعتبار للقوى الروحانية عند النساء وحاولن إنعاش الدين القائم على سحر العرافات؛ فالعرافات يدركن الصلة العميقة بين الإنسان والعالم ويتصورن العالم برمته مقدساً»[1].

أثرت النسوية الراديكالية بشكل واضح في الأدبيات النسوية التي برزت فيها مقالات تعلي من شأن القيم التقليدية المرتبطة بالأنوثة. وانبثق السؤال عما إذا كان يتعين على النساء أن يؤيدن الفكر الأمومي كأساس لأخلاق أنثوية جديدة. وهذا السؤال أحدث انقساماً بين المفكرات الراديكاليات بسبب صلته بالاتجاه المحافظ الذي يعظم قيم الأنوثة[2]، وبسبب الاعتقاد بأن وجهة النظر

---

(1) Geri Perreault. Futuristic World Views. New York Bantam. 1977 P15-16.

(2) See. Jean Grimshow. Philosophy and Feminist Thinking. Minneapolis University of Minnesota Press 1986 P17.

الراديكالية تقوم على تعميم زائف وما هوية، وبسبب قبول الراديكاليات ثنائية العقلانية واللاعقلانية وإعطاء الجانب اللاعقلاني امتيازا على الجانب العقلاني، الأمر الذي أثار معارضة الحركات النسوية الأخرى، التي رأت أن تمييز الأنوثة عن الذكورة يبقى على القسمة الثنائية التي شكلت الأنثى كنقص، ويجعل فكر الذكر معيار تفحص فيه الطبيعة الأنثوية[1].

انتقدت المفكرات الماركسيات الموقف الأبستمولوجي الراديكالي وصرحن بأن تقسيم المجتمع إلى مجتمع ذكوري وآخر أنثوي وإلى أبوي ونسوي يطمس الحقيقة التي تكمن في القسمة الاجتماعية بين الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة ويشوه علم البروليتاريا ويعزز ضمناً النظام الرأسمالي، وأن هذه القسمة تجعل النساء والرجال يقفون ضد بعضهم. واعتبرت الماركسيات الموقف الأبستمولوجي الراديكالي غير ملائم لوضع برنامج سياسي، لأنه يعكس آلام النساء وغضبهن ويقوم على خبراتهن فقط وهي خبرات محدودة. لكن المفكرات الاشتراكيات كن أكثر تعاطفاً وميلاً لذلك الموقف بسبب تأكيده على ضرورة فهم الحقيقة من وجهة نظر نسوية، ومع ذلك انتقدن تراجع رؤية عدد من المفكرات الراديكاليات، اللواتي تأثرن بالثقافة السائدة وملن نحو المثالية والبيولوجيا وخبرات نسائية زائفة في معرض محاولتهن تمثل الحقيقة.

ورأت الناقدات الاشتراكيات أن هذا التراجع كان بقصد تقليل تأثير العرقية والطبقية واستعمار حياة النساء وتشجيع إعطاء الأولوية لجهود ثقافية تعمل على التغيير الاجتماعي. وصرحت جاغار بأن الراديكاليات يمكن أن تقدم رؤيتهن إضاءة لما يمكن اعتباره نظرية نسوية إذا عدلن بعض افتراضاتهن، فهن قد اقترحن الأساس المعرفي البديل لتفسير الحقيقة السائدة والمشتقة من خبرات النساء اللواتي يعشن في ظل النظام الأبوي ولديهن وعي بالقمع الواقع عليهن،

---

(1) See.. Susan Hekman «Gender and Knowledge». OP cit P42.

وركزن على إعادة وصف الواقع وأوضحن بأن الثقافة السائدة تعاني من تصورات وقيم الهيمنة الذكورية[1].

4 ـ موقف الحركة النسوية الاشتراكية

ينطلق الموقف الابستمولوجي للنسوية الاشتراكية من افتراضات تضمنتها النظرية المعرفية الماركسية، ووفقاً لهذه الافتراضات تصورت المفكرات الاشتراكيات أن المعرفة بنية اجتماعية وعملية تحدد مفاهيمها بأصلها الاجتماعي وتعكس في كل مرحلة تاريخية وجهة النظر السائدة عن العالم التي تمثل رؤية الطبقة المهيمنة ومصالحها، وأكدن بأن ترسيخ معرفة أكثر معقولية وأقل إرباكا لا يتطلب فقط الحجج الفكرية المنطقية وإنما يتطلب أيضاً تدمير نظام العلاقات الاجتماعية القائم. ويلتقي الموقف الابستمولوجي النسوي الاشتراكي مع الفكر النسوي الراديكالي في تصوره بأن النساء قادرات على أن يقدمن فكرة اكثر معقولية عن العالم من الفكرة التي يقدمها الرجال المنتمون إلى الطبقة الرأسمالية أو العاملة.

أما أسباب ذلك فلا يرجعنها إلى قدرات خاصة بالنساء، كما فعلت المفكرات الراديكاليات وإنما إلى الوضع الاجتماعي أو الطبقي الخاص بالنساء الذي يجعلهن، حسب تصور الاشتراكيات، أقدر على فهم حقيقة العالم، ذلك أن السياسة الاقتصادية في المجتمعات المعاصرة أدت إلى المعاناة من الاضطهاد والقهر وبشكل خاص عند النساء، وهذا الوضع يجعل نظرتهن إلى الحقيقة أقل تحيزا وأوسع شمولا من تلك النظرة التي قدمتها العلوم البورجوازية أو الهيمنة الفكرية الذكورية اليسارية. وانطلاقا من هذه الافتراضات حاولت بعض المفكرات تطوير نظرية ابستمولوجية نسوية[2]، وأدركن أن هنالك عقبات كثيرة

---

(1) Alison Jaggar. «Feminist Politics and Human Nature». Op cit P382-388.

(2) حاولت بعض المفكرات ذوات الاتجاه الاشتراكي تطوير نظرية معرفية لكنهن لم يستخدمن عبارة الابستمولوجيا النسوية، ومن هؤلاء المفكرات. Jane Flax. Elizabeth Fee. Evelyn Keller. Nancy Hartsock and Sandra Harding.

تواجه إقامة مثل هذه النظرية، وأن أهم هذه العقبات تتمثل في تعارض خبرات النساء مع تفسير الرجال للحقيقة. وقد عبرت اليزابيث فيي Elizabeth Fee عن صعوبة إقامة نظرية معرفية نسوية قائلة: «إنها مثل كوخ صناعي يعتمد على الطاقة وعلى أفكار عدد قليل من النساء اللواتي يعملن بصورة فردية دون أي معنى مؤسسي أو تمويل مالي»[1].

لكن رغم هذه الصعوبات، تعتقد المفكرات أن بالإمكان رسم خطوط تمهيدية لمنظور نسوي عن الحقيقة وتعميم هذا المنظور من خلال قسمة العمل القائمة على أساس الجنس، فهذه القسمة كما يرونها تجعل الرؤية الابستمولوجية للمرأة مختلفة عن رؤية الرجل، فالمرأة أكثر التصاقاً بالعالم بحكم أعمالها وفق ما أكدته التجربة وعلم اجتماع المعرفة وعلم نفس المعرفة حين كشفت جميعها عن أن النساء يدركن العالم بشكل مختلف عن إدراك الرجال له؛ وأن اتجاهاتهن نحو العالم تختلف عن اتجاهات الرجال. لهذا عبرت دورتي سميث «Dorty Smith» عن تأثير قسمة العمل على طريقة إدراك النساء والرجال، وعرفت أسلوب إدراك النساء بأنه نشاط جسدي يركز على تحويل فوري للعالم العيني»، وعرفت أسلوب إدراك الرجل بأنه «نشاط ذهني يركز على صياغة مفاهيم تجريبية تحكم الأساليب المستخدمة في العالم الصناعي»[2]. وتعتقد سميث أن قسمة العمل القائمة على أساس الجنس تجعل إدراك المرأة يتركز حول شؤون المنزل ورعاية الأطفال، ما ييسر للرجال ممارسة نشاطاتهم الذهنية.

وصفت نانسي Nancy Hartsock أسلوب إدراك النساء للأعمال في المجتمعات الرأسمالية وصفا مشابها لوصف دورتي له، موضحة بأن قسمة العمل القائمة على أساس الجنس تمنع المرأة من التفكير في موضوعات مجردة،

---

(1) Elizabeth Fee. «Is Feminism a Threat of Scientific Objectivity?» International Journal of Women's Studies. P388.

(2) Dorthy Smith. Women's Perspective as a Radical critique of Sociology. Sociological Inquiry 1974 P44.

وتتطلب منها أن تركز على موضوعات محسوسة وأنواع متغيرة من العالم المادي. فرعاية الأطفال لا تشجع على التجرد، ونظرا لأن الأطفال لا يحتاجون للقمة العيش فقط إنما يحتاجون للحب والحنان أيضا، ركزت النساء على رعاية الأطفال وتلبية جميع حاجاتهم، واهتممن بنوعية العلاقات وهي مهمات لا تتطلب تجردا وإنما تتطلب ممارستها عدم الانفصال العاطفي عن الأعمال. فوحدة العمل الفكري والجسمي والطبيعة الحسية لعمل المرأة تؤديان إلى وحدة أكثر عمقاً من العمل العقلي والمادي الذي يمارسه الرجال في ظل النظام الرأسمالي.

إن الوحدة كما تقول هارتسوك: «تنمو من خلال جسم النساء، المعد للحمل والولادة والرضاعة، وهي مهمات ينبغي أن ينظر إليها على أنها أعمال منتجة، وبذلك ينتهي الجدل حول قسمة العمل العقلي والجسدي»[1]. وتعتقد هارتسوك أن وجهة نظر النساء تضع أساساً شاملا وقويا لتمثل الحقيقة أكثر من وجهة نظر الرجال، لأنها تقدم مساحات أوسع لفهم مظاهر العالم، ولأن جسم المرأة ووظائفه الفسيولوجية، كالحمل والولادة والرضاعة، له نتائج ابستمولوجية.

من الملاحظ أن عناصر من الفكر الراديكالي تبدت بوضوح في آراء المفكرات الاشتراكيات هارتسوك، وهاردنج، وسميث، تتعلق بالمعرفة النسوية التي اعتبرنها مرتبطة بقسمة العمل القائمة على أساس الجنس، فقد أعطين لهذه القسمة الأولوية على أية قسمة أخرى، لأنها حسب اعتقادهن، تؤدي إلى معرفة نسوية أكثر دواماً وعمقاً من معرفة الرجال. وتبدو هذه العناصر أكثر وضوحاً لدى هارتسوك، التي أكدت أن الفرق بين منظور النساء المعرفي ومنظور الرجال يتعلق بما هو موروث بيولوجي أكثر مما يتعلق بقسمة العمل القائمة على أساس الجنس.

---

(1) Nancy Hartsock. The Feminist Stand point: developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In Sandra Harding and Hintikka. Discovering Reality. Boston: D Reidel P283-310.

إن هذه العناصر تظهر عمق ما تدين به الحركة الاشتراكية النسوية للحركة الراديكالية في تصورها للمنظور المعرفي النسوي، بحيث قدمت الأخيرة الأساس لإقامة بديل للمنظور المعرفي السائد، لكن نشاط مفكراتها أخذ طابعاً عملياً، حيث ركزن على إقامة مراكز صحية ومراكز عمل النساء، وساهمن في الثقافة النسوية بأعمال تبدت في الموسيقى وإصدار الكتب التي تبرز قيم النساء وتصوراتهن. أما المفكرات الاشتراكيات فقد أكملن أعمال المفكرات الراديكاليات وطورن البديل المعرفي المعبر عن وجهة نظر النساء ولهذا لم يكتفين بوصف واقع النساء كما فعلت الراديكاليات، بل تجاوزن مرحلة الوصف إلى مرحلة تفسير الحقيقة وكشفن عن الأسباب التي يعتقدن إنها أدت إلى الهيمنة الذكورية، وأهمها الوعي الزائف لدى النساء المرتبط بمطالب الحياة اليومية وإيديولوجيا الذكور المهيمنة والذي يشكل معضلة كبرى في محاولة إقامة النساء بديلاً معرفياً نسوياً.

لم يحل حرص المفكرات الاشتراكيات على ترسيخ الفكرة القائلة بأن لدى النساء وجهة نظر ابستمولوجية متميزة دون أخذهن بالاعتبار أن هنالك فروقاً في خبرات النساء يمكن أن تولد فهماً للحقيقة يختلف في معناه بين امرأة وأخرى. وقد نظرت المفكرات بجدية إلى هذه المسألة، وعبرت عنها دورتي سميث قائلة: «أن نبدأ من موقف نسوي لا يعني أن هذا الموقف يتضمن وجهة نظر عامة لدى جميع النساء، إن ما نملكه عامة هو تنظيم العلاقات الاجتماعية التي أدت إلى إقصائنا»[1].

أشارت هاردنج إلى هذه المسألة قائلة: «نحن صانعات النظرية نصنع ذاتاً وموضوعاً لكن ما نصنعه لا يمثل كل النساء»، ونبهت إلى أن النظرية النسوية المعاصرة، في حد ذاتها، تبدو متحيزة للنساء البيض في الطبقة الوسطى، فهؤلاء

(1) Dorothy Smith. «Some implication of a sociology for women». In Women and Man-Made World: a Socioeconomic handbood, Chicago: Rand - McNally. P15-29.

النساء يعممن خبراتهن عن القمع الذي يواجهنه ضمن إطار عائلاتهن، لكن هذا النوع من القمع لا يتطابق مع خبرات النساء في الثقافات الأخرى التي تعتبر العائلة مصدراً للقوة الجماعية والفردية. وتعتقد هاردنج أن الفروق في خبرات النساء يمكن أن لا تكون مصدراً للانقسام والضعف إذا تعلمت النساء كيف يستغللنها ويجعلنها مصادر علمية وسياسية للمذهب النسوي. وتؤكد أن وجهة النظر النسوية ينبغي أن تتجنب التعبير عن خبرات مجموعة منفردة من النساء مفترضة أنهن الأكثر عمقاً وأن تعبر عن خبرات النساء المتنوعة وبخاصة أولئك اللواتي أقصين أو صمتن عبر تاريخ طويل[1].

تعتقد أليسون جاغار، وهي من أكثر المفكرات تأييداً للمذهب الاشتراكي، أن هذا المذهب قدم تمثلاً للحقيقة، من وجهة نظر نسوية، يتغلب على التحيز الذكوري الضيق في النظرية السياسية السائدة، وقدم رؤية لمجتمع جديد مبني على مفاهيم أكثر شمولية وأقل تحيزاً، تتعلق بالنشاط الإنساني الكامل، وأعلن عن الرغبة في تحديد شروط ضرورية للتنظير المشروع وتوضيح نظري تأويلي للشروط المعرفية الصحيحة، مثل عدم التحيز، والموضوعية، والشمولية، والتنوع، والفائدة. فالموضوعية، وفقاً لوجهة النظر النسوية الاشتراكية، لا تعني الافتقار إلى القيم، لأن كل معرفة تعكس اهتمامات وقيم جماعة اجتماعية محددة، وعدم التحيز، لا يمكن أن يفسر على أنه الحياد بين المصالح المتضاربة.

وترى جاغار أن الموقف المعرفي للاشتراكيات سوف يعكس مصالح النساء اللواتي لا يضللن الحقيقة كما يفعل الرجال، ولهذا أعلن عن رغبتهن في تطوير فهم للعالم واضحٍ وموثوقٍ به ليمثل الحقيقة ويكون أكثر موضوعية وعدم تحيز من التصور الذكوري للعالم، بحيث يقدم رؤية واسعة عن العالم وعن

---

(1) Sandra Harding Towards a Reflexive Feminist Theory. In Aleson Jaggar «Feminist Politics and Human Nature» New York. 1984 P386.

الإنسان، وأعلن أيضا عن رغبتهن أيضا في تفسير معنى النظرية الشاملة التي لا تستبعد مساحات واسعة من مظاهر العالم، كأعمال النساء (الحمل والولادة ورعاية الصغار والكبار والأعمال المنزلية وغيرها) التي يتغاضى عنها الرجال. وتؤكد جاغار أن المفكرات الاشتراكيات لم يغفلن الحجج والتفسيرات التي تؤيد وجهة نظرهن، وأخذن بالاعتبار تقديم معرفة مفيدة وصحيحة عن العالم لا تخضع فيها مصالح النساء لمصالح الرجال[1].

إن هذه المزايا التي رأتها جاغار في الموقف المعرفي النسوي الاشتراكي لم تحل دون رؤيتها الجوانب التي تحتاج إلى تطوير. وقد أخذت على عاتقها القيام بهذه المهمة وحاولت الخروج بمنظور أكثر سعة من منظور المفكرات الاشتراكيات، فحللت ونقدت المواقف الابستمولوجية الأخرى، وكشف تحليلها لتلك المواقف عن رغبتها في إقامة نظرية نسوية ابستمولوجية على أسس صلبة، بحيث تتضمن حججا متنوعة مدعومة بنتائج الدراسات السيكولوجية وبتحقيقات علم اجتماع المعرفة، الذي يربط بين الخبرات الاجتماعية للنساء وبين أساليب إدراك الإناث للعالم، وتتضمن أيضا نقدا نسويا للمعرفة القائمة الآن, وللمفاهيم السائدة في النظام المعرفي التي تحط من قيمة النساء.

تعتقد جاغار أن التعبير عن الموقف النسوي المعرفي أمر في غاية التعقيد لسببين: السبب الأول أنه لا يكفي أن تكون الواحدة امرأة لكي نضمن أنها تقدم فهما واضحا عن حقيقة العالم، والسبب الثاني أنه من الصعب الكشف عن وجهة النظر النسوية المعرفية، وذلك عن طريق إجراء مسح لمعتقدات النساء واتجاهاتهن تحت شروط هيمنة الذكور. فصعوبة إجراء بحث كهذا تشابه صعوبة التعرف إلى وجهة نظر طبقة البروليتاريا التي تعمل تحت إمرة الرأسماليين. إن وجهة نظر النساء المعرفية، على حد تعبير جاغار، هي تصور يكشف عن مصالح النساء الحقيقية. وان التعرف إلى وجهة نظرهن يتطلب جهوداً علمية

(1) Alison Jaggar. Feminist Politics and Human Nature. Ibid P385.

وكفاحاً سياسياً من أجل تدمير السيادة الذكورية. وإن الموقف النسوي سوف يتطور باستمرار لأنه لا يقدم بعداً معيارياً واحداً ضد الادعاءات المعرفية المنافسة وإنما يقدم تفسيراً عادلاً ودقيقاً عن المعايير المقبولة للتنظير القانوني عن حقيقة العالم». وتقترح جاغار أن تشارك في تحديد الموقف المعرفي النسوي كل جماعات النساء اللواتي أقصين عن الأعمال الفكرية، مثل النساء السود ونساء الطبقة العاملة وغيرهن من النساء اللواتي صمتن ولم يشاركن في المجال العام «هؤلاء النسوة، على حد تعبيرها، يمكن أن يكن ذواتاً تنتج معرفة وليس مجرد موضوعات للدراسة».

وترى جاغار أن النساء عندما يتحررن من التبعية سوف يستطعن، بناء على موقفهن الابستمولوجي، تكوين وجهة نظر شاملة عن العالم، لكن الآن، وفي ظل الظروف الراهنة، حيث الانقسامات الطبقية والعرقية على أشدها، وحيث لا توجد فرص متكافئة أمام جميع النساء لكي يتحدثن ويصغي لهن الرجال، فإن على النساء أن يوحدن صفوفهن ويشرعن في التنظير معا، لأن تنظيرهن معاً يعني أنهن يمارسن نوعاً واحداً من العمل السياسي. وتقترح جاغار إعادة بناء وجهة نظر علمية عن العالم بحيث تشمل خبرات جميع النساء، وتقول: «اذا استطاعت النساء أن يفعلن ذلك فإن شرعية تمثيلهن للحقيقة تتزايد، ويمكن اختبار هذه الشرعية بمدى فائدة ما يقدمن من معرفة في مساعدة النساء على تجاوز واقعهن». وبما أن النساء، في ظل الظروف الحالية، لا يستطعن وحدهن أن يفعلن ذلك، تقترح جاغار أن تجد المفكرات طرقاً للتعاون مع الرجال القادرين على المساهمة في التنظير النسوي شرط أن يتعلم الرجال الموضوعات التي تخص النساء، وأن لا تكون النساء تابعات لهم. وتوضح ما تتطلبه هذه العملية وتقول: «تتطلب التواضع والالتزام، واعتبار مساهمة الرجال في بناء فكرة بديلة عن المعرفة السائدة عن العالم بأنها تمثل للحقيقة من وجهة نظر نسوية»[1].

(1) Alison Jaggar. Ibid. P385-389.

5 ـ موقف نسوية ما بعد الحداثة

يصعب فهم المواقف الأبستمولوجية النسوية بعيداً عن الأزمة التي يعيشها الفكر الفلسفي المعاصر، أزمة التعارض ما بين اتجاه الحداثة واتجاه ما بعد الحداثة، وذلك لأن هذه المواقف تقع في نقطة التقاطع بين الاتجاهين. فقد ظهر المذهب النسوي أول ما ظهر في أحضان فكر الحداثة وشكلت قيم الحداثة جزءاً كبيراً من قيمه. لكن مع ذلك تأثرت المفكرات المنتميات للمذهب النسوي إلى حد كبير بآراء فلاسفة ما بعد الحداثة. فقد شكل نقد هؤلاء الفلاسفة لمفهوم العقلانية ولمركزية العقل وللثنائيات ورفضهم الأساسانية والتعريف الواحد للحقيقة حلقةَ الوصل بين الفكر النسوي وفكر ما بعد الحداثة. ولذلك يسهل ملاحظة عناصر من آراء فلاسفة ما بعد الحداثة، مثل غادامير، وريشارد رورتي، وفوكو، ودريدا في أعمال المفكرات المنتميات لمختلف الحركات النسوية، حيث تبنى عدد منهن فكرة غادامير التي مؤداها أن الفهم الإنساني هو فهم تأويلي سياقي وأن التأويل هو أساس كل فهم، وأساس المعاني الإنسانية جميعها، وأساس العلوم الاجتماعية والطبيعية. وأيدت أخريات رفض ريشارد رورتي للمعرفة المطلقة.

اهتمت مفكرات المذهب النسوي بشكل خاص بوجهة نظر فوكو التي فحواها أن الخطابات تخلق الذات كما تخلق الموضوع، وأن المعرفة والسلطة في الخطابات لا ينفكان الواحدة عن الأخرى، وبحديثه عن علوم المواجهة (التحليل النفسي، واللغويات، وعلم الأعراق) التي تتحدى الابستمولوجيا الحديثة وتتحرك نحو شكل جديد من الأفكار. وقد حفزت آراء فوكو المفكرات على تقديم المذهب النسوي على أنه علم مواجهة يتحدى مفهوم الإنسان الذكر كمفهوم جنوسي وكمفهوم عام. ووجدت بعض المفكرات في آراء دريدا التي تحمل فكرا نسويا وموضوعات تتعلق بالنساء عناصرَ مناسبة يمكن الاعتماد عليها في بناء النظرية النسوية. وأشادت بعض المفكرات بالمجاز الأنثوي الذي استخدمه دريدا لتدمير ما دعاه بميتافيزيقا الحضور، كما أشدن برفضه الماهوية

ومبدأ عدم التحيز الذي تنتجه تلك الميتافيزيقا، وامتدحن ممارسته للتفكيك التي وصفنها بأنها سياسية ثورية.

من الواضح أن المواقف النسوية مالت بدرجات مختلفة نحو آراء فلاسفة ما بعد الحداثة، فقد كان من الصعب على هذه المذاهب تبني اتجاه ما بعد الحداثة برمته، بسبب نسبيته المتطرفة التي تتعارض مع قيم الحداثة المجذرة بمواقفها الابستمولوجية. وتأرجحت تلك المذاهب ما بين قبول فكر ما بعد الحداثة أو رفضه، وانعكس تأرجحها على أعمال بعض المفكرات مثل ساندرا هاردنغ، واليزابيث فيي، وجان فلاكس.

استلهمت هاردنغ آراء فلاسفة ما بعد الحداثة في نقدها ابستمولوجيا الفلسفة الغربية التي رأت أنها شوهت مفهوم العقلانية حين ركزت على التجريد وقدمت صيغة ذكورية لهذا المفهوم. واقترحت هاردنغ مفهوما أنثويا ابستمولوجياً يتضمن صيغة تأويليه ويختلف عن مفهوم الابستمولوجيا العقلانية، التي خلقت رجل العقل، لكن استلهام هاردنغ لفكر ما بعد الحداثة لم يمنعها من نقده والقول «بأنه يتضمن نسبية مطلقة تعوق إمكانية صياغة منظور نسوي واحد وصحيح، ويعجز عن تقديم فكر سياسي ملتزم». وتعتقد هاردنج أن الجانب الإيجابي في فكر ما بعد الحداثة يكمن في مساعدته على الكشف عن أخطاء المنظرات اللواتي يفترضن أن الحقيقة ينبغي أن تكون من جانب واحد وهو جانب المنظور النسوي، وعن الصعوبات التي تواجه تحديد منظور نسوي واحد بين عدة منظورات، مثل منظور نساء الطبقة الوسطى، ومنظور حركة السود، ومنظور الحركة السحاقية وغيرها من الجماعات التي لا يمكن أن توضع جميعها تحت وجهة نظر واحدة[1].

أما إليزابيث فيي فقد تبعت أسلوب مفكري ما بعد الحداثة في هجومها على فكرة الموضوعية القائمة في نموذج العلم، ووصفت هذه الفكرة بأنها جزء

---

(1) Sandra Harding. The Science Question in Feminism Ithaca: Cornell University Press 1986 P656.

من أسطورة العلم، لكنها صرحت قائلة: «إن أولئك الذين يرفضون سلطة العلم يفترضون أن هذه السلطة ينبغي أن تقبل أو أن ترفض، أي أن نكون موضوعيين أو أن لا نكون، بينما الصحيح هو تجنب الأطراف المتباعدة، وذلك بمهاجمة الموضوعية التي هي جزء من أسطورة العلم وإعادة قبول ما تنتجه الذات الإنسانية من معرفة»[1]. وقد رفضت فيي النسبية ودعت إلى موقف نسوي صلب وتحديد نموذج جديد للمشروع العلمي، ما يظهر تأرجح موقفها ما بين فكر الحداثة وما بعد الحداثة. وحاولت جان فلاكس إيجاد تزاوج ما بين الفكر الاشتراكي وفكر ما بعد الحداثة، ودعت إلى علم تأويلي تعددي يقوم على أسس الابستمولوجيا التقليدية، وأكدت أن المذهب النسوي ينتمي إلى فكر ما بعد الحداثة، وقالت: «مثلما شجعنا فلاسفة ما بعد الحداثة، ينبغي علينا أن نشجع المفكرات، وذلك من أجل إيجاد توازن فيما بينهن وتأويل التناقض والغموض والتعدد في آرائهن»[2].

لاقت وجهة نظر فلاسفة ما بعد الحداثة، المتعلقة بدور الذات في عملية تشكيل المعرفة ورفضهم لأسلوب التحقق العلمي في الفلسفة التنويرية، صدى لدى الباحثتين مارشنت وكلر Marchent and Keller اللتين بذلتا جهودهما من أجل بناء علم نسوي وتحديد نموذج جديد للمعرفة يتخذ كأساس للتحقق العلمي. فقد ناقشت هاتان الباحثتان إمكانية استخدام النظام الكيميائي كنموذج للتحقق، فالنظام الكيميائي، كما صرحت المفكرتان، يبشر بعلم جديد يقبل مبادئ التساوي الخنثوي لدى الذكور والإناث معاً، تلك المبادئ التي ينكرها العلم الذكوري، كذلك يؤيد هذا النظام التعامل مع الطبيعة أكثر مما يؤيد هيمنتها ويحافظ على القيم الأنثوية الأساسية[3].

---

(1) Elizabeth Fee. «Critiques of Science». in Ruth Bleier «Feminist Approaches to Science» New York. Pergamon press 1986 P42-56.

(2) Jane Flax «Postmodernism and Gender Relation in Feminist Theory» Sign 12 (4) 1987.

(3) See.. Susan Hekman. Gender and Knowledge. OP.CIT P131.

اقترحت كيلر نموذجاً آخر، كبديل للنموذج العلمي الذي أسسه الذكور، مشتقاً من نظرية مككنتوك عن النموذج العلمي. ولاحظت أثناء مناقشتها لهذه النظرية أن مككنتوك تهدف إلى إقامة علم لا يقوم على أساس القطيعة والمطلق والهيمنة على الطبيعة، إنما يقوم على أساس تحويل الرؤية الإبداعية في العلم نفسه إلى رؤية نسوية. وتعتقد كيلر أن أسلوب مككنتوك مفيد جداً في تحديد علم لا يقوم على أساس الجنس، فهي ترفض النموذج العقلاني للعلم الذكوري والقسمة ما بين الذات والموضوع التي قام على أساسها ذلك العلم. وتدعو عوضاً من ذلك إلى دمج الذات والموضوع معا كي تختفي بذلك الأنا، لاعتقادها بأن إيجاد مسافة ما بين الباحث وموضوع دراسته لا يؤدي إلى معرفة صحيحة. وقد شبهت مككنتوك لحظة الوصول إلى المعرفة بلذة الجماع وقالت: «إن العلم الجيد يتطلب تحقيقاً ذا عمق عاطفي من قبل العالم ولا يتطلب القيم المطلقة التي يؤيدها العلم الذكوري. إن العقل وحده لا يفقه غموض العالم، لأن هنالك شيئا ما وراء العقل شيئاً يتطلب الاعتماد على الحدس أكثر من الفهم العقلي الصارم»[1].

يظهر التحليل لآراء منظرات المذهب النسوي أن ميلهن قد اشتد نحو فكر ما بعد الحداثة في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، وكان للحركة النسوية الفرنسية باع طويل في نقل هذا الفكر إلى العالم الأنغلوفوني، الذي رأت باحثاته أن آراء المفكرات الفرنسيات اريغاري، وسيكسوس، وكرستينا، تشكل أرضية مناسبة لإقامة نظرية ابستمولوجية نسوية، بسبب هجومهن على مبدأ العقلانية وعلى اللغة الذكورية المهيمنة، التي يعتقدن أنها تضع النساء أمام خيارين حرجين، فإما أن يتحدثن كرجال ويخرجن بذلك من جلودهن ويتنكرن لأنوثتهن، أو أن يتحدثن كنساء ويوصفن باللاعقلانية. إن تجنب ما تسببه اللغة

---

(1) See Evelyn Keller. «Reflection on Gender and Science». New Haven, Conn: Yale University Press 1985 P175-178.

الذكورية من مآزق، وفقا لما تراه المفكرات الفرنسيات، يحتاج للبحث عن فسحة للنساء في عالم اللغة، ويمكن تحقيق ذلك عن طريق تطوير لغة النساء (الكتابة النسوية) وممارسة نشاط تفكيكي ثوري يزعزع ويهدم اللغة المهيمنة[1].

تركزت أعمال اريغاري على مهاجمة اللغة المهيمنة، وقدمت في كتابيها محاولة لصياغة لغة نسوية مقابل اللغة ذات الملامح الذكورية[2]، ولم تعتمد اريغاري في محاولتها هذه على التنظير، لأن التنظير على حد تعبيرها «هو مهمة الذكور« ولأن مهمتها تتطلب «كبح جماح التنظير الآلي». وأكدت اريغاري بأنها لا تريد أن تضع حقيقة أنثوية مقابل الحقيقة الذكورية «لأن اللغة النسائية متعددة وليست واحدة، ولأن البحث عن حقيقة واحدة هو جهد ذكوري «أما جهدها فقد تركز على تأييد التعددية، وعلى نشر اللغة النسائية التي ترى اريغاري أنها تدمر لغة الذكور. وقد رفضت النزعة الماهوية وصرحت بأن جسم المرأة هو بنية اجتماعية وليس مجرد معطى بيولوجي، ولهذا يلاحظ أنها لم تركز على الصفات البيولوجية للأنثى في دعوتها استخدام لغة أنثوية.

أما المفكرة سيكسوس فقد عملت على تطوير اللغة النسوية وظهر تأثرها بفلاسفة ما بعد الحداثة وبخاصة دريدا. وهاجمت الثنائيات التي تضمنتها الفلسفة الغربية وصرحت بأن هذه الثنائيات تنشأ نتيجة تعارض مصالح النساء مع مصالح الرجال وتتكاثر بلا انقطاع وتتعارض بصورة دائمة مع مصالح الرجال. وحاولت سيكسوس محاكاة أسلوب دريدا، موضحة بأن مهمتها تنحصر في العمل على تفكيك الموضوعات المتزاوجة من أجل تجاوز الثنائيات، وتابعت دريدا في ربطها ما بين مركزية العقل ومركزية الرجل ووظفت مفهوم الاختلاف،

---

(1) See. Jonathan Culler in «Deconstruction: theory and criticism after structuralism». Ithaca: Cornell University Press. 1982 P61.

(2) See.. Luce Irigaray. «Speculum the Other Woman 1985». And see also «This Sex Which Is Not One 1985».

كما فهمه دريدا، في هجومها على ثنائية الذكر/ الأنثى، ولم تسو بين الأنوثة والنساء، والذكورة والرجال.

أكدت سيكسوس أن سر بلاء الكاتبات في هذا العصر هو استعمالهن لكلمة أنوثة، وقد رفضت النزعة ألماهوية وركزت على إنجاز نوع جديد من الكتابة النسوية، وناقشت بعض مظاهر هذه الكتابة في أعمالها لكنها لم تطور نظرية تتعلق بها. وصرحت قائلة: «إنه منذ انتشار اللغة الاقتصادية الذكورية صمتت النساء، وعليهن الآن أن يخرجن عن صمتهن ليس بصياغة ذكورية، فالنصوص النسائية ليست كاللغة الذكورية، لذلك ينبغي أن تظل تعبر عن المشاعر والإحساسات[1].

أخذ التحمس لفكر ما بعد الحداثة ينحسر عند المفكرات الأمريكيات مع نهاية القرن العشرين وبخاصة عند المفكرات الداعيات لحركة نسوية أطلقن عليها حركة ما بعد النسوية «Post Feminism» في مقابل حركة ما بعد الحداثة. ويبدو هذا التغير في الاتجاه واضحاً لدى المفكرة سوزان هيكمان التي كانت تعتبر من أشد المفكرات حماساً لفكر ما بعد الحداثة وتأثرا بفلاسفته. وقد دعت في كتابها الجنوسة والمعرفة Gender and Knowledge إلى إقامة تحالف بين الفكر النسوي وفكر ما بعد الحداثة، وأشارت إلى أن الحركات النسوية المعاصرة تعاني من غموض في شرعيتها بسبب ارتباطها العميق بابستمولوجيا وسياسة التنوير وما أفرزته من نزعة جنسية Sexism حطت من قيمة النساء، وأدت إلى تميز الذكور وهيمنتهم.

تعتقد هيكمان بأن التزام النساء بمبادئ إبستمولوجيا التنوير يحول دون مشاركتهن في المجال العام، لان هذه الابستمولوجيا تشترط تخليهن عن قيم الأنوثة إذا رغبن في خوض هذا المجال، وأن الحل الوحيد أمام النسوة لكي

---

(1) Helene Cixous. «Castration Or decapitation».. in Susan Hekman Gender and Knowledge OP.Cit. P43.

يتخلصن من هيمنة الذكور هو التخلي عن تلك الابستمولوجيا كلية وإحلال النظرية النسوية المعرفية محلها. وقد سارت هيكمان على هدي فكرة رتشارد رورتي Richard Rorty التي فحواها «أن مهمة الفلسفة ليست اكتشاف ما هو مطلق وإنما متابعة حوار الجنس البشري»[1]، مؤكدة أنه ينبغي أن لا تظل النظرية المعرفية كما كانت عليه. وسلطت الضوء على آراء فلاسفة ما بعد الحداثة (فوكو، دريدا، غادامير) وأكدت أن آراءهم مناسبة جداً لموضوعات النظرية النسوية، وانتقدت المواقف المعرفية النسوية الليبرالية، والماركسية، والاشتراكية، لأنها لم ترفض مبدأ العقلانية وما نتج عنه من ثنائيات. وانتقدت أيضاً الموقف النسوي الراديكالي بسبب نظرته الماهوية التي تؤدي إلى الإبقاء على المعايير المعرفية الذكورية وتحافظ بذلك على الثنائيات[2].

ترى هيكمان أن النقد النسوي لابستمولوجيا التنوير لا زال تحت التجربة وأن نقد ما بعد الحداثة متقدم عليه، فقد هاجم الأخير الثنائيات والهرمية في الفكر التنويري، وتحدى مبدأ إرادة الحقيقة الذي تضمنه الفكر الغربي منذ نشوئه، كذلك تحدى الميتاناراتيف Metanarrative والمفهوم الواحد عن الحقيقة[3]. وصرح فلاسفة ما بعد الحداثة بأن كل المعرفة تاريخية وسياقية ونتاج خطابات متعددة، وأن الخطابات هي التي تخلق المعرفة، وتخلق السلطة التي تشكل الذات والموضوع والآلية التي تخضع الذات. وترى هيكمان أن تصور مفكري ما بعد

---

(1) See.. Richard Rorty «Philosophy and Mirror of Nature» Basil Blackwell. Oxford, Princeton University Prss 1980.

(2) Susan Hekman Gender and Knowledge Op.cit.

(3) ميتا ناراتيف أو ميتا سرد «Metanarrative» كلمة غامضة ليس لها معنى محدد استعملها ريتشارد رورتي وغيره من فلاسفة ما بعد الحداثة ومن المشككين بمصداقية بعض الأفكار التي اتخذت شرعية علمية خلال القرنين الماضيين. فقد شكك علماء الجريمة بمصداقية فكرة التحرير لما تضمنت من فكر استعماري أدى إلى استخدام أسلحة الدمار الشامل، ووضع فلاسفة ما بعد الحداثة وعلماء التاريخ ذوو النزعة الشكوكية القيم الأخلاقية وادعاءات المعرفة موضع تساؤل. وصرح ليوتارد أن لعبة اللغة هي التي تمنح القيمة لخطابات ونشاطات سكان المجتمعات الرأسمالية، حيث لا يوجد لهذه الخطابات ضوابط ولا قيود في الواقع الاقتصادي أو الثقافي.

الحداثة للذات، كصيرورة وكهوية مكونة ورفضهم للذات الكارتيزية التي تشكل المعرفة بواسطة تجريد عقلاني، يعتبر أكبر تحد لافتراضات ابستمولوجيا التنوير.

لهذا دعت هيكمان إلى إقامة تحالف ما بين الفكر النسوي وفكر ما بعد الحداثة بسبب تشابههما وتكاملهما، وصرحت بأن كل فكر منهما يمكن أن يصحح الآخر، فنظرية الخطاب المعرفي التي قدمها فلاسفة ما بعد الحداثة يمكن أن تصحح النظرة الماهوية التي تضمنتها النسوية الراديكالية، لأن نظرية الخطاب المعرفي تؤكد أن المرأة شكلت ولم تولد على نحو ما هي عليه. أما المنظور النسوي فيمكن أن يقدم لفكر ما بعد الحداثة مفهوم الجنوسة الذي يوسع نقده للعقلانية ويفيده في فهمه للتشكل الجنوسي في المجتمعات المختلفة.

ترى هيكمان أن المذهب النسوي بحاجة ماسة إلي تصور جديد للحقيقة وللفعل السياسي، ولا يكفيه التصور الذي قدمه فلاسفة ما بعد الحداثة، لأن ما قدموه يبقى ناقصا ويحتاج إلى تطوير، والتطوير مهمة يمكن أن يضطلع بها المذهب النسوي اذا استلهم فكرتين أساسيتين قدمهما فلاسفة ما بعد الحداثة: الأولى هي فهمهم للذات على أنها كينونة شكلها الخطاب المعرفي وأن لديها القدرة على مقاومة هذا التشكل، والثانية فهمهم للغة على أنها متغيرة ومتضاعفة وليست نظاماً مغلقاً. وتعتقد هيكمان أن هذا النوع من الفهم قد يكشف عما تضمنه الخطاب المعرفي السائد من غموض وفجوات وصمت، وبذلك يتيح للمذهب النسوي مقاومة هذا الخطاب أو مساءلته عن تحيزه وعن تراجعه، ويتيح له أيضا إزالة التعارض القائم بين الخطابات المسيطرة[1]

تزايد التراجع في حماس هيكمان لفكر ما بعد الحداثة في أحدث كتبها «مستقبل الاختلاف The Future of Differences الذي ظهر فيه بوضوح تراجعها عن فكرة إقامة تحالف بين الفكر النسوي وفكر ما بعد الحداثة. لكن مبادئ هامة قدمها الفكر الأخير ظلت تشكل حجر الزاوية في تصورها للمنظور المعرفي

(1) Susan Hekman Gender and Knowledge. Op cit P189.

النسوي وبخاصة مبدأ الاختلاف. وقد أكدت، وفقاً لهذا المبدأ، أن المطالبة بمنظور معرفي نسوي منفرد ووحيد يعني تناسي حقيقة أن النساء يوجدن مثل الرجال في بيئات اجتماعية وتاريخية متنوعة ومختلفة، الأمر الذي يجعل من المتعذر تحديد منظور نسائي واحد. كذلك أوضحت في كتابها بأن لا وجود لحقيقة واحدة وبالتالي لا وجود لمنظور معرفي واحد، وأنها لا تبتغي الوصول إلى الحقيقة وإنما تريد فقط تطوير نظرية معرفية في إطار الفكر النسوي.

حاولت هيكمان في كتابها الأخير تطوير الابستمولوجيا النسوية، وصرحت بأن هدفها تخطيط نموذج ابستمولوجي جديد ضمن تحرك المذهب النسوي نحو ابستمولوجيا الاختلاف التي بدت معالمها بوضوح في كل النظريات والممارسات النسوية. أما النموذج الجديد الذي اقترحته فقد وصفته بأنه ليس عملية تحول من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، فالميل نحو اتجاه ما بعد الحداثة، كما ترى، لن يخدم المذهب النسوي في مواجهته التحديات لسببين: الأول أن فكر ما بعد الحداثة فكر متعدد، ولذلك فان المطالبة بتحالف الفكر النسوي مع فكر ما بعد الحداثة سوف تنبثق منه أسئلة من المتعذر أن يجاب عنها، كالسؤال عن فكر أي فيلسوف من فلاسفة ما بعد الحداثة ينبغي أن يكون أساس التحالف؟ والسؤال عما إذا كان ينبغي رفض آراء دريدا وتقبل آراء فوكو، أو هل ينبغي اعتناق فكريهما معاً؟

وأما السبب الثاني والأهم فهو أن الكثير من فلاسفة ما بعد الحداثة رفضوا الاعتراف بأن فكر ما بعد الحداثة يشكل نموذجاً جديداً، وصرحوا بأن هذا الفكر هو ما وراء النماذج. لذلك تقول هيكمان: «إن فكر ما بعد الحداثة فكر انهزامي وعنيد لا يملي ابستمولوجيا جديدة ولكنه يرفض كل فكرة عن الابستمولوجيا، وإننا إذا لم نقر بأننا قد عبرنا نحو مجال معرفي جديد، فإننا لا يمكننا أن ننفذ عملنا الهام وهو تحديد ذلك المجال»[1].

---

(1) Susan Hekman. «The Future of Differences». Polity Press 1999 P25.

تعتقد هيكمان أن النموذج المعرفي الجديد يتطلب قبل كل شيء تسويغ المفاهيم التي تستخدمها المنظرات، وهي مفاهيم ذاتية ومشحونة بالقيم، ويتطلب أيضاً عدم التعارض بين هذه المفاهيم. وقد حاولت هيكمان تنفيذ هذه المهمة. وصرحت بأن المفاهيم النسوية تعتبر مسوغة لأنها ليست وحدها المتحيزة والذاتية، فقد أظهر منهج ماكس ويبر أن كل المفاهيم المستخدمة في العلوم الاجتماعية مشحونة بالقيم وذاتية، وأنه على الرغم من التعارض القائم بين الحركات النسوية، فان المفاهيم المستخدمة لا تتعارض فيما بينها في توضيحها للواقع الاجتماعي. وفي محاولتها تصور النموذج المعرفي الجديد فحصت هيكمان الخطاب الأخلاقي والخطاب المعرفي ونبهت إلى أن المشروع الجديد يهدف إلى إزاحة الخطاب الواحد عن الحقيقة ليحل محله خطابات الحقائق، وهو لذلك يتطلب تجنب مأزق العودة إلى شكل جديد من التعميمات، ويتطلب أيضاً التسليم بالنسبية. وحددت هيكمان ثلاث استراتيجيات تساعد على تحقيق النموذج المعرفي الجديد.

تتمثل الاستراتيجية الأولى في العمل على تمزيق الخطاب الذكوري الذي يقمع النساء، وذلك عن طريق إعادة تشكيل المؤسسة الهرمية باستخدام الأدوات نفسها التي يستخدمها الذكور. وقد عدلت هيكمان العبارة المأثورة «أدوات السيد لا يمكنها أن تفكك بيت السيد «وقالت: «إن أدوات السيد هي فقط التي يمكنها أن تفكك بيت السيد»، فأدوات السيد، حسب تصورها، هي الخطابات التي تشكل أرضية المشاعر والأحاسيس والمعاني في المجتمع، وتحدد ما يعتبر حجة مسموعة، لذلك تقول: «ينبغي على النسوة أن يطرحن حججهن ضمن إطار الخطاب السائد، لأنهن إن رغبن غير ذلك فلن يسمعن وسيقال بأنهن يرددن كلاما لا معنى له، إن الأرضية تحدد ما له معنى في الخطاب السائد، لكنه ليس معنى مطلقا وإنما يشكل فقط ما سوف ندعوه صحيحاً ضمن سياق مطرد. وإن المناقشات حول أساس ما هو صادق هي مناقشات لا علائقية، فلا الأرضية ولا الواقع النسوي الذي يعارضها هما صادقان في المعنى الانتولوجي. إن الفكرة

القائلة بأن الاعتقادات الرئيسية السائدة التي تشكل الأرضية، تمنحنا عالمنا هي فكرة ابستمولوجية؛ ونحن لا نستطيع أن نقفز خارج عالمنا ونخلق عالماً جديداً. إن ما يمكننا أن نفعله هو أن نستخدم تلك الاعتقادات شرط أن لا نولع بها أو نتمسك بها، إننا يمكننا أن نحتال بها ونراوغ ونوجهها بالاتجاه الذي نريده»[1].

وترى هيكمان أن الاستراتيجية الثانية هي أدوات السيد نفسه، فهذه الأدوات غير ثابتة وغير متناغمة، لكن فيها الكثير الذي تعطيه. ومن هذه الأدوات آراء فتجنشتين عن لعبة اللغة، وكلام فوكو عن تصدع الخطابات، وهي أدوات تتيح للنساء الفرصة لإعادة التعريف وإعادة التفاوض، وتمثل استراتيجية النساء واستراتيجية الجماعات الأخرى المهمشة التي تبحث عن مساواة اجتماعية سياسية. وتؤكد هيكمان أن النساء نجحن حين استخدمن لعبة لغوية، وهي لعبة العلاقات الجنوسية، في تصحيحهن قواعد مبدأ المساواة في لعبة الليبرالية السياسية. إن هذه الألعاب التي تستخدمها النساء هي أدوات تمكنهن من تفكيك بيت السيد، إنها، على حد تعبير هيكمان، «ليست فكرة فوكو القائلة حيث توجد قوة توجد مقاومة. إن القوة بالأحرى هي مرونة واختلاف وانفصال، إن عناصر أي نظام قوة يمكن أن ينجز دون إحلال معرفة مطلقة كبديل للمعرفة السائدة»[2].

أما الاستراتيجية الثالثة، كما تعتقد هيكمان، فهي تكمن بالحجج التي تنتهك الافتراضات التي تشكل الأرضية، لأن هذه الحجج تفيد في تعيين حدود هذه الافتراضات، ومن هذه الحجج، الحجة القائلة إن كل ما هو خاص وشخصي هو سياسي. وهي حجة راديكالية تنتهك أحد الافتراضات الرئيسية في الفكر الغربي وهو افتراض وجود تعارض بين العام والخاص، فمنذ أفلاطون

---

(1) Susan Hekman. «The Future of Differences». Ibid P149.

(2) Susan Hekman. «The Future Of Defferences» Ibid. P147.

وسقراط عرف ما هو سياسي بأنه ما يعارض ما هو خاص، وشكل هذا التعارض الأسس السياسية للحضارة الغربية. لكن النسوة رفعن شعار «كل ما هو خاص هو سياسي»، كإجراء من أجل تقويض الافتراضات السائدة، وأحرز هذا الشعار بعض التقدم رغم رفضه من قبل جميع المؤسسات الذكورية ومن قبل بعض النساء أيضاً.

تعتبر هيكمان هذا الشعار رؤية استراتيجية تجعل ما هو مألوف غريباً فالخاص هو النقيض للسياسة في المجتمعات الليبرالية. وترى أن هنالك عناصر من حياة النساء لها صدى سياسي عميق، كانت تعد عناصر شخصية، ولذلك بدت المساواة في الليبرالية زائفة لعدم مساواة ما هو شخصي وخاص بالنساء مع الرجال، وعدم اعتبار ما هو خاص وشخصي حقيقة سياسية. وقد لاحظت أن رفع شعار ما هو خاص هو سياسي أدى إلى إدخال عناصر إلى المجال العام كانت تعتبر خارج نطاقه، وصدرت تشريعات وأحكام بخصوصها وقبلت كجزء من النظام السياسي، ومن هذه العناصر جرائم الاغتصاب والتحرش الجنسي التي كانت تعد من مشاكل الحياة الشخصية. لذلك تؤكد هيكمان بأن رفع هذه الشعارات يحدث صدعاً في الافتراضات الأساسية، والمهم هو أن تعرف النسوة حدود هذه الافتراضات، وأن يكتشفن النقطة التي تظهر زيفها. وتقر هيكمان بأن الاستراتيجية الثالثة التي اقترحتها أشار إليها فلاسفة ما بعد الحداثة، لكن الجديد الذي أضافته كما تقول: «هو استنباط مناهج وتحديد حقائق»[1].

ثالثاً ـ إشكالية المنطق النسوي الخاص

إن تأثر مفكرات المذهب النسوي بآراء فلاسفة ما بعد الحداثة لم يؤد إلى الاعتراض على الابستمولوجيا التقليدية وفلسفة العلوم أو العمل على إزاحتهما فقط، بل أدى أيضاً إلى وضع المنطق موضع تساؤل لارتباطه الوثيق بهذين

(1) Susan Hekman «The Future of Defferences» Ibid. P149.

الموضوعين. وقد تساءلن عما إذا كانت النظرية النسوية بحاجة إلى المنطق أم انه يمكن التخلي عنه. فقد أكدت سوزان هاك Susan Haack من جهتها على حاجة الفكر النسوي للمبادئ المنطقية ودعت إلي المحافظة على المعايير المنطقية والتقليدية للفكر الصارم ووصفت التنظير النسوي الذي يهدف إلى إزاحة هذه المعايير أو اعتبارها إشكاليات بأنه فكر مضلل[1].

في المقابل، قالت بعض المفكرات بأنه ينبغي التخلي عن المنطق ووصفنه بأنه شكل من أشكال الهيمنة وأنه غير ملائم للأهداف النسوية. وعبرت أندرين ناي Andren Nye عن وجهة النظر هذه، وصرحت بأن تاريخ المنطق يكشف عن خطاب كلياني خطير، ويشرع أساليب كلام على حساب الآخرين، ويجسد رغبة منحرفة لتأييد السلطة التي لا تقهر على حساب فهم السياق. وانتقدت ناي منطق أرسطو وقالت: «إن منطق أرسطو معني بتوضيح وصياغة حجج لطبقة النخبة، وهي طبقة منفصلة عن التجارب الحية، من خلال تأكيده تفوق الشكل على المضمون، وأن حقائق منطقه تسكت السامع بشكل تعسفي وتخفي الأصوات الأخرى، ولا يبقى إلا ما يمتلكه العالم المنطقي»[2]. وكذلك انتقدت منطق فريجة Freje واعتبرته أشد خطورة من منطق أرسطو، لأنه مؤسس على لغة مجردة. وشبهت أفكاره بالشاكوش، مؤكدة بأنها منفصلة عن حياة الأشخاص الذين لا يستطيعون أن يستخدموا خبراتهم الحية ليتجاوبوا مع عالم المنطق. وتعتقد ناي أن المنطق يعبر عن الفكر بلغة مجردة ولا يتجاوب مع حاجات الأفراد وعواطفهم ومشاعرهم ورغباتهم، وفي سبيل تحقيقه للوحدة يمحو الاختلاف، وأن مفهوم الكل في مشروع المنطق هو شكل من أشكال المساهمة في سياسة الهيمنة والإلغاء؛ لهذا لا تستطيع النساء المشاركة في

(1) Susan Haack. «Knowledge and Propaganda: Reflection of an old Feminist». Partisan Review 1993.

(2) Andren Nye «Words of Power: A Feminist Reading of History and Logic» New york Routledge 1990.

مشروع كهذا. واقترحت ناي فهم المنطق في سياقه التاريخي والسياسي، والاكتفاء باكتشاف أخطاء علماء المنطق[1].

إن الآراء الداعية إلى التخلي كلية عن المنطق لم تلق قبولاً من قبل عدد كبير من مفكرات الحركات النسوية، لإدراكهن حاجة الفكر النسوي للمبادئ المنطقية. ودعت المفكرة كارول جيلغان Carol Gilligan إلى تأسيس منطق خاص بالنساء، بحجة أن النموذج العقلي للنساء يختلف عن النموذج العقلي للرجال، لكن دعوتها لم تلق أيضا قبولاً، وحذرت ساندرا منسن Sandra Menssen من استخدام منطقين مختلفين، ومن الادعاء بأن النموذج العقلي للمرأة مختلف عن النموذج العقلي للرجل، وصرحت قائلة: «إن هذا الادعاء سوف يجر المذهب النسوي الذي يؤكد عدم الفروق بين الجنسين، إلى الوراء وسوف يحمله هما، لأن أي فرق بين النموذجيين سوف يعتبر دليلا على دونية عقل النساء؛ إن الفكرة القائلة بأن النساء بحاجة إلى منطق خاص هي فكرة مبنية على أساس ماهوي وتعيد مشكلة التجريد»[2]. واقترحت منسن أن تعمل النساء على جعل لغة المنطق مفهومة، لأن عملاً كهذا يتناغم مع جهودهن في إنهاء القهر الواقع على النساء، وفي دعم هذه الجهود.

أيد عدد من المفكرات وجهة نظر منسن ورأين أن دعوتها تساعد الفكر النسوي على تجنب التطبيق السيئ لقواعد المنطق وعلى تصحيح خطأ معاييره التي انبثقت من نزعة ذكورية، وأكدن أن ما تحتاجه النساء هو أن يفهمن الجنوسة التي تمكنهن من إخضاع الرجال والنساء معا لمعايير المنطق الصارم التي يمتلكها ويقرها الرجال. ودعت المفكرة مارغوري هاس Marjorie Hass إلى تطوير المنطق وحذرت من إدارة الظهور إليه وأيدت ما تضمنه المنطق الصوري من تجريد وعمومية وقالت: «إن التجريد الذي يعرضه المنطق لا يمكن التخلي

(1) Andren Nye «Words of Power» Ibid.

(2) Sandra Menssen «Do Men and women use Deferent Logic?» A Reply to Carol Gilligan and Deborah Orr. Informal Logic O V. No2 Spring 1993 P123-138.

عنه، وان الهروب من العمومية سوف يمنعنا من ابتداع حلول محلية. . . إنني اعتقد أن علينا أن نقبل التوتر الناتج عن الحاجة إلى العمومية والحاجة إلى الاختلاف وإن ندرك الوزن الحقيقي لكلا الطرفين»[1].

ترى مارغوري أن وجهة نظر المفكرات عن المنطق تشكل بداية جديدة في التنظير النسوي، وتشير إلى أن المنطق النسوي في حقيقته ممكن ومتحرك، وأن تعامل المنظرات مع المنطق يعزز إدراك النسوة للمفاهيم الأساسية، مثل العمومية Generality والسلب Negation والهوية Identity في مجالات متعددة. وتعتقد هاس بأن حل مشكلة العمومية والتجريد يكمن في تطوير نظريات جديدة عن العمومية تسمح بقبول مبدأ الاختلاف. وقد أيدت وجهة نظر العالمة المنطقية راشيل فالماغن Rachel Falmagn التي اقترحت إعادة الاعتبار للمنطق الديالكتيكي الذي طوره النكوف E. V. Ilyenkov والذي قدم فيه نموذجا يقوم على أساس الوصف والحقائق العينية من أجل تطوير المفاهيم العامة والأحكام.

رابعاً ـ نقد الابستمولوجيا النسوية

حرصت الباحثات المنتميات إلى مختلف الحركات النسوية على تقديم مسوغات كافية لاقتحامهن مجال الابستمولوجيا وسؤالهن عن طبيعة المعرفة وكيفية تشكلها وعن المنهج العلمي والنظريات المعرفية. وخلصن إلي الاستنتاج بأن الرجال ادعوا المعرفة عبر قرون عديدة، وأنهم أقصوا النساء عن مجال المعرفة على الرغم من أن باستطاعتهن أن يقدمن منظوراً معرفياً أدق وأكثر صحة من منظور الرجال. وقد حاولت المفكرات تأسيس نظرية معرفية نسوية. غير أن محاولتهن أنتجت عدة مواقف تبدو متعارضة ومتناقضة، بحيث يصعب القول بأن هنالك منظوراً معرفياً نسوياً واحداً، وأن هنالك مبادئ ابستمولوجية واحدة

(1) Marjorie Hass. «Can There be a Fiminist logic?» in «Is Fiminist Phiolophy Phiolophy? Edited by Emanuel Bianchi North western University Press 2000 p190.

يمكن أن تقوم على أساسها وجهة نظر نسوية حول الموضوعات السياسية والأخلاقية والاقتصادية وغيرها.

إن متابعة تحليل المفكرات لآراء الفلاسفة ونقاشهن الدائر حول تأنيث الابستمولوجيا ومحاولة تطويرهن لمنطق نسوي خاص، يجعل الباحث يقف عند موضوعات محيرة ومربكة وتثير تساؤلات عديدة. من هذه الموضوعات ما يتعلق بمبادئ وافتراضات الابستمولوجيا التقليدية التي حاولت المفكرات تقويضها بحجة أنها شكلت معرفة ذكورية، لكن رغم محاولتهن، ظلت هذه المبادئ والافتراضات تطل من خلال مواقفهن المعرفية، بحيث يمكن ملاحظة جميع افتراضات الابستمولوجيا التقليدية في الموقف المعرفي النسوي الليبرالي، كما يمكن ملاحظة سمة الأساسانية والموضوعانية في المواقف النسوية الماركسية التقليدية، والراديكالية، والاشتراكية.

وفي الواقع، يلاحظ الباحث أنه رغم تأكيد المفكرات على وجود تعارض حاد بين أقطاب الثنائيات وبخاصة ثنائية العقل والجسم، واعتقادهن أن هذا التعارض أدى إلى ارتباط المرأة في التراث الفلسفي بما هو مادي، واتهامها بأنها عاجزة عن الوصول إلى الأشكال العليا للعقلانية، إلا أن مبدأ العقلانية ظل كامنا في الحركات النسوية الليبرالية والماركسية والاشتراكية حيث عملت المفكرات على توسيعه لكي يشمل النساء، وفي النسوية الراديكالية حيث حاولت عكس ثنائية العقلانية واللاعقلانية وجعل الجانب اللاعقلاني مميزاً ومتفوقاً على الجانب العقلاني.

إن المواقف النسوية المعرفية هذه تثير في أذهان الباحث الأسئلة التالية: هل من الممكن إقامة موقف معرفي صلب وصحيح تستغني فيه النساء عن مبادئ الابتسمولوجيا التقليدية؟ وهل هنالك بالفعل تعارض حاد ما بين أقطاب الثنائيات التي تكمن في الفلسفة التقليدية؟ وهل يؤدي دائما هذا التعارض بين قطبي أي ثنائية إلى الحط من قيمة النساء؟ إن الإجابة عن السؤال الأول تفصح عنه أعمال المفكرات التي تشير بوضوح إلى استحالة قيام أي فكر ابستمولوجي يحقق قطيعة

جذرية مع افتراضات ومعايير الابستمولوجيا التقليدية، أما فيما يتعلق بالسؤالين الأخيرين فإن أعمال المفكرات تثبت صحة ما صرح به ريتشارد رورتي حين قال: «من الخطأ الاعتقاد بأن مفاهيم أو مقولات مثل عقلي جسدي أو العقل الإحساس تحمل باستمرار المعاني نفسها وتحمل دائماً التعارض فيما بينها، أو أنها تستعمل دائماً للغرض نفسه، إن محاولة رسم خط دقيق بين هذه الثنائيات تجعل القسمة دائما مبتسرة ومعقدة»[1].

إن الموضوع الآخر الذي يلفت نظر الباحث في الفكر النسوي المعرفي هو أن بعض المفكرات استخدمن التفكيك كأداة نقدية وهي الأداة نفسها التي استخدمها فلاسفة ما بعد الحداثة لهدم أو زعزعة الفلسفة التقليدية، وهي أداة خصصت للهدم والتفكيك، لأن صانعيها لا يعتقدون بضرورة إعادة البناء وانتهت بهم إلى موقف نسبي وبالأحرى إلى موقف عدمي لا يلائم الفكر النسوي باعتباره فكراً سياسياً يبحث عن أسس ابستمولوجية ثابتة. إن استخدام المفكرات لتلك الأداة أدى إلى تشظي الفكر النسوي وتعدد مواقفه وتعارضها وتناقضها رغم وجود هدف واحد تسعى لتحقيقه جميع الحركات النسوية، وهو إنهاء حالة القمع والتبعية التي تتعرض لها النساء. إن المواقف المعرفية المتعددة تفصح عن أن المفكرات لم يتحررن من ولائهن الإيديولوجي رغم محاولتهن إقامة مشروع فلسفي يفترض أن يتسم برؤية شمولية غير متحيزة. ولهذا فإن أقصى ما توصلت إليه المفكرات المؤيدات لفكر ما بعد الحداثة هو اقتراحهن تعدد المنظورات المعرفية غافلات عن أن هذا الاقتراح يؤدي بهن نحو مأزق فلسفي ويجعل نظريتهن تتسم بالشكوكية والنسبية.

كشف عادل ضاهر عن المأزق الذي تقع فيه النظرية النسوية الداعية إلى تعدد المنظورات المعرفية، موضحاً بأنه يتعذر على ضوء هذه النظرية اعتبار إحدى الفئات الاجتماعية ذات منظور يقرب من الحقيقة أكثر من سواه، ففي

---

(1) Richard Rorty. «Philosophy and Mirror of Nature» Op cit.

غياب معيار المفاضلة بين المنظورات الابستمولوجية المتباينة، لا نملك سوى أن نقول إن ما هو معرفة هو كذلك من منظور متحد ابستمولوجي وليس من الضروري أن يكون كذلك من منظور متحد ابستمولوجي سواه. . . ويترتب على ذلك أنه لا يمكن أن نفاضل بين المعرفة السحرية والمعرفة العلمية أو بين التنجيم وعلم الفلك أو بين الطب الشعبي والطب العلمي، وهذه النتيجة مخالفة للعقل، عدا عن أنها تعود بنا إلى موقف ما بعد الحداثة النافي لقيام أية ابستمولوجيا»[1].

لقد حاولت بعض المفكرات (الاشتراكيات والراديكاليات) المؤيدات لتعدد المنظورات المعرفية تجنب الوقوع في النظرة النسبية المتطرفة، فاقترحن إعطاء المنظور النسوي امتيازاً معرفياً بحجة أن النساء يشكلن طبقة هامشية وأن ما يمارسنه من أعمال يجعلهن ذوات سمات فريدة، وهو اقتراح يوازي اقتراح ماركس الذي نظر إلى المعرفة على أنها شأن طبيعي وأعطى البروليتاريا باعتبارها المركز في عملية الإنتاج امتيازاً معرفياً. لقد كشف ضاهر عن أن الحل الذي اقترحته المفكرات يواجه مشكلتين، المشكلة الأولى هي أن هامشية النساء الاجتماعية في النظام الأبوي ليست دالة لمركزانية اقتصادية، ما يجعل وضعهن مختلفاً بصورة أساسية عن وضع البروليتاريا في النظام الرأسمالي. والمشكلة الثانية، هي أن هنالك فئات هامشية غير فئة النساء، وأن محاولة الإجابة عن التساؤل عن أي فئة من الفئات الهامشية هي في الوضع المعرفي الأفضل يوقع بالدور، لأن أي جواب قد نعطيه لتجنب هذا الدور يعيدنا لافتراضات الابستمولوجيا التقليدية.

وفي اعتقادنا ليس بإمكان المفكرات اللواتي يتبنين فكرة تعدد المنظورات المعرفية ويعطين الجماعات النسائية المهمشة امتيازا معرفيا، تجنب المآزق التي تواجههن، إلا اذا قمن بتنفيذ الحل الذي اقترحه ضاهر، وهذا الحل يكمن في التخلي عن مفهوم الامتياز المعرفي والنظر إلى المعرفة ليس على أنها نتاج متحد

(1) انظر عادل ضاهر «تأنيث الابستمولوجيا» ص33 ـ 38 مرجع سابق.

ابستمولوجي يعمل باستقلال عن المتحدات الابستمولوجية الأخرى، بل النظر إلى المتحدات الابستمولوجية المختلفة على أنها متفاعلة بعضها مع بعض ويعتمد بعضها على بعض، بمعنى أن ما ينتجه أي منها والطرق التي يلجأ إليها لإنتاجه خاضعة للتعديل بواسطة المتحدات الابستمولوجية الأخرى.

إن المعرفة، بحسب هذا الاقتراح، «تصبح، على حد تعبير ضاهر، حصيلة الحوار النقدي الذي تشارك فيه متحدات ابستمولوجية متباينة في وجهات نظرها... وإن أي إجماع حتى يكون مستوفياً لشرط ضروري من شروط المعرفة، ينبغي أن يكون ناشئا عن حوار نقدي تتمثل فيه كل المنظورات ذات العلاقة بموضوع الإجماع... إن حصول إجماع لدى المتحدات الابستمولوجية الفرعية لا يعني الوقوف عند الموضوع الذي حصل حوله الإجماع على أنه يمثل حقيقة نهائية لا تقبل المراجعة، أو التعديل، أو حتى الدحض من حيث المبدأ؛ إن الوصول إلى إجماع لا يعني الوصول إلى نهاية البحث المعرفي بخصوص ما أجمع حوله، إنه يعني فقط أن النقطة التي وصلنا إليها هي محطة وليست نهاية المطاف[1].

من الواضح أن ما تضمنته فلسفة ما بعد الحداثة من مبادئ فلسفية، كمبدأي الاختلاف والتعددية، قد أثرا كثيرا في وجهة النظر المعرفية النسوية، وانعكس على آراء المفكرات اللواتي يعتقدن أن خبرات النساء يمكن أن تولد فهما للحقيقة يختلف في معناه عن فهم الرجال، كذلك انعكس على آراء المفكرات اللواتي ألححن بشدة على استخدام لغة ومفاهيم خاصة بالنساء، وقد استخدمت الباحثات بعض هذه المفاهيم في معرض محاولتهن تأسيس ابستمولوجيا نسوية دون تسويغ مقنع لأهمية وضرورة استخدام لغة نسوية. والتبرير الوحيد الذي قدمنه لتسويغ استخدام هذه اللغة الذاتية المشحونة

(1) عادل ضاهر. «تأنيث الابستمولجيا» المرجع الأخير. ولمعرفة المزيد عن موقف عادل ضاهر المعرفي انظر.. عادل ضاهر «أولوية العقل» دار أمواج 2002.

بالانفعالات هو ما ادعته سوزان هيكمان مستندة إلى ما أكده «ماكس ويبر» من أن معظم مفاهيم العلوم الإنسانية ذاتية ومشحونة بالانفعالات، متجاهلة أن هذه السمة تعد نقصا في العلوم الإنسانية ولا تعد امتيازا يبرر استخدام تلك المفاهيم.

من اللافت في الفكر النسوي الابستمولوجي، إضافة للتوتر والتعارض بين وجهات النظر لدى أطرافه، أن المنظرات لم يتساءلن فقط عن الحقيقة، والأدلة، والبراهين، والموضوعية، وهي أسئلة تكمن في صميم الابستمولوجيا، بل تساءلن أيضا عن موضوعات عينية ذات علاقة بالتاريخ والسياسة، ما يشير إلى أن الفكر الابستمولوجي لم ينفصل عن الفكر السياسي في النظرية النسوية. ومن اللافت أيضا أن أولئك المفكرات لم يضعن حدا فاصلا بين الابستمولوجيا وفلسفة العلوم، الأمر الذي أدى إلى تداخل الموضوعات لدرجة يصعب معها حل التشابك عن طريق تحليل المفاهيم.

إن هذا التشابك بين الابستمولوجيا والفلسفة السياسية من ناحية، وبين الابستمولوجيا وفلسفة العلوم من ناحية أخرى أثار اهتمام عدد من الناقدات للنظرية المعرفية النسوية، مثل ليندا الكوف Linda Alcoff واليزابث بوتر Elizabwth Botter ولوراين كود Lorrain Code. فقد أرجعت المفكرتان الكوف وبوتر التوتر والتعارض القائم بين وجهات نظر المفكرات إلى تركيزهن على أسئلة وموضوعات عينية ليست ذات أهمية ابستمولوجية، مثل افتراض تأثير الوضع الاجتماعي وتأثير جنس العارفين على ما ينتجونه من معرفة. وصرحت المفكرتان بأن الرؤية النسوية السائدة للاتجاهات الابستمولوجية ولفلسفة العلوم ليست تعبيراً عن أفق ضيق وليست مشروعات في السياسة، وإنما هي اندماج في المشروع النسوي الابستمولوجي لدرجة تجعل المفكرات غافلات عن ما يتميز به هذا المشروع، وعاجزات عن إضاءة ما يعطي شكلاً لتحليلاتهن وادعاءاتهن[1].

أما كود فقد وصفت النظريات النسوية بأنها متنافرة وأنها تشكل مزيجاً من

(1) Alcoff and Poter. Feminist Epistemologies New York Routredge 1993 P1-14.

السياسة والبحث الاجتماعي والمعرفي، وهي تعتقد أن الحقل المعرفي بحاجة إلى إعادة تخطيط، ولهذا اقترحت دمج العوامل الذاتية في هذا الحقل عن طريق الأخذ بعين الاعتبار اهتمامات الباحث وعواطفه وصلته بموضوعات مجردة أو عينية، وعبرت عن شكوكها بإمكانية وجود ابستمولوجيا نسوية، وانتقدت النظريات التي تفترض وجود ماهية مميزة للنساء ومختلفة عن ماهية الرجال. وصرحت بأن الابستمولوجيا النسوية معادية للمذهب النسوي، لأن النساء حين يملين من خلالها على الآخرين ما ينبغي أن يفعلوه، وكيف ينبغي أن يعيشوا ويتصرفوا، فإن ما يفعلنه سوف يكون ضاراً ومؤذيا ولا يختلف عن الممارسات البطريركية التي يرفضها المذهب النسوي، وسوف ينتج عن الابستمولوجيا النسوية نوع من التبعية تحركها مصالح النساء التي لا تختلف عن مصالح الرجال البيض[1].

ناقشت لين هانكينسون نيلسون Lynn Hankinson Nelson آراء المفكرات اللواتي احتججن على تركيز الابستمولوجيا النسوية على علم الاجتماع التاريخي والأحداث العينية والعلاقة بين السلطة والمعرفة. وأشارت إلى أن التركيز على هذه الموضوعات لا يقع خارج حدود إقامة نظرية ابستمولوجية. فالنظرية الابستمولوجية ينبغي أن تهتم بنوعين من الأسئلة: أسئلة تتعلق بالأدلة والتبريرات والتسويغ، وأسئلة تهتم بالموضوعات المهملة والمهمشة وغير المنضبطة وبالأحداث المادية والتاريخية والثقافية. وقد أيدت نيلسون بشدة وجهة النظر القائلة بأن النظرية المعرفية ينبغي أن تهتم بأحداث عينية بما فيها الجنوسة والعلاقة ما بين المعرفة والسلطة. وهي ترى أنه لا يمكن تصوّر أية نظرية لا تأخذ بالحساب الأحداث المادية والثقافيّة ولا تأخذ بالحساب سلطة الجماعات التي تنتج المعرفة.

أوضحت نلسون للنقاد الذين حملوا بشدة على النظرية المعرفية النسوية بسبب علاقتها بموضوعات أخرى وأهمها الموضوعات السياسية، أهمية تبادل

---

(1) Lorrain Code «What Can She Know?» Ithaca, N.Y: Cornell University. Press 1991.

اعتماد نظرية المعرفة مع نظريات أخرى جارية ومع ممارسات وموضوعات متبادلة. وترى نلسون أن الإقرار بتبادل الاعتماد له فوائد عديدة لأنه يقدم، من ناحية أولى، الأساس لحماية التحليل النسوي من الاتهام الموجه له، وفحواه أنه تحليل عنيد يقدم الافتراضات التجريبية على أنها مبادئ أولى، ومن ناحية ثانية يكشف أن أسلوب النساء في الوصول إلى المعرفة هو الأفضل، لأنه يفترض أنه ينبغي أن يبدأ في حياة المهمشين، ويفترض أيضاً أن للعلاقات الاجتماعية،مثل الجنوسة، مغزى أبستمولوجي يوجه أبحاث المفكرات.

وقد لاحظت نلسون أن تبادل الاعتماد بين الابستمولوجيا ومعارف أخرى ليس جديداً، فقد قدم ديوي Dewey ورورتي Rorty نظرية حول ذلك، وأيد كواين Quine اندماج الابستمولوجيا بفلسفة العلوم، ما يعني أن وجهة النظر حول تبادل الاعتماد بين الابستمولوجيا والعلوم الأخرى لا ينفرد بها المذهب النسوي وحده، وأن التحليل النسوي يكشف عن العلاقات بين المواقف الفلسفية بما فيها الموقف النسوي نفسه، ويضمن احتواء الجنوسة وعلاقات اجتماعية أخرى، واحتواء العلاقة بين التنظير الفلسفي والممارسة وحياة النساء.

تؤكد نلسون أن الاعتماد المتبادل بين الابستمولوجيا والعلوم الأخرى ينبغي أن لا يفضي إلى نفي الاختلاف، لأن عدم الاختلاف هو جهل سياسي، وأن فكرة التنازل عن الحقيقة، رغم أنها تشعر بالارتباك، إلا أنها ليست جهلاً ابستمولوجيًا. وتقول بأن نظرية المعرفة التي تؤيدها «ما هي إلا أدوات لتنظيم وتفسير وإعادة بناء خبراتنا الحاضرة والماضية التي نستخدمها في تطوير معرفة وممارسة أبستمية أفضل، إنها نظرية مثل كل النظريات تنبثق وتتطور بشكل يتلازم مع النظريات الأخرى والاهتمامات والقيم والمشاريع والممارسات التي تحرك أعمالنا»[1]، وحذرت نلسون من خطورة الادعاء

---

(1) Lynn Hankinson Nelson «The very Idea of Fininist Epistemology» .. In «Is Feminist Philosophy Philosophy» Op cit P167-189.

القائل بأن تحليل المنظرات للمعرفة والعلوم ليس عملا ابستمولوجيا، موضحة بأن هذا الادعاء يسهل لفلاسفة المعرفة والعلوم ولكل المتحمسين للابستمولوجيا، تجاهل ما قدمته المنظرات من إضاءات خلال تحليلهن، ويضعف الحجة القائلة بأن المعرفة والنظريات الفلسفية قد شكلتها ولا زالت تشكلها مصالح تاريخية دقيقة ومشاريع وقيم وتقاليد صانعيه.

تبدى الاعتراض الشديد على الابستمولوجيا النسوية لدى الباحثة سوزان هاك Susan Haack التي جاءت آراؤها متممة لوجهة نظر عادل ضاهر التي أكد من خلالها ضرورة عدم وجود امتياز معرفي لأية فئة. فقد انتقدت هاك المنظرات اللواتي يحاولن تأسيس ابستمولوجيا نسوية على أساس افتراض يضعنه كمبدأ أول دون مناقشة، وهو الافتراض القائل بأن الناس المقموعين والمهمشين وغير المميزين هم فئة متميزة معرفيا، وهذه الفئة هي بالتحديد من النساء. وتعتقد هاك بان النساء ليست لديهن أساليب مميزة للمعرفة والتفكير يمكن أن تصنع تفكيراً نسويًا متميزاً، وأن النظرية النسوية مقامة على أساس افتراض متشائم فحواه أنه لا توجد حقيقة موضوعية، وأن القيم هي التي تحدد اختيار النظرية، ولهذا فشلت النظرية النسوية في أن تظهر أن للعلم سمات ذكورية. وترى هاك أن التنظير النسوي يتجه نحو الزيف في محاولته إزاحة المعايير التقليدية الصارمة للابستمولوجيا والعلم، لأن هذه المعايير لا يمكن الاستغناء عنها.

وتصف هاك الابستمولوجيا النسوية وفلسفة العلوم النسوية بأنهما مشروعان مضللان تحرك افتراضاتهما المصالح النسوية والمفاهيم غير المستقرة عن الحقيقة والموضوعية والعقل، التي انبثقت من فلسفة ما بعد الحداثة. وصرحت هاك بأن هنالك أشياء تؤكد وجود الحقيقة، وأن الأبحاث النسوية التي تحركها المصالح ما هي إلا دفاع عن التفكير النسبي وتقوم على أساس استنباط عقلي خاطئ وتتطلب استدلالاً ينتقل من «يجب» إلى

«يكون». وأن الابستمولوجيا التي خلصت إليها الباحثات متعارضة وغير تجريبية وليست عامة ولا مجردة وهي تمثل النخبة فقط[1].

حاولت نلسون تفنيد وجهة نظر هاك وقالت: «إن ما تقوله هاك صحيح في حالة واحدة فقط وهي الافتراض بأن الابستمولوجيا التي ينبغي أن نأخذ بها هي ما يعبر عنه الاتجاه الابستمولوجي السائد، فليس هنالك أسباب مقنعة تجعلنا نسلم بأن وضع الابستمولوجيا قد توطد إلى الأبد»[2]. واقترحت أن تبدأ الباحثات في الابستمولوجيا بالسؤال عما أنجز وما يمكن أن ينجز خلال تحليلهن، والسؤال عن تأثير ما أنجز على حياة النساء، لأن هذه الأسئلة هامة ومبررة ومثيرة للاهتمام.

والخلاصة أن تحليل آراء المنظرات المؤيدات والمعارضات للابستمولوجيا النسوية يظهر أن النظرية الابستمولوجية النسوية تواجه مأزقاً حرجاً Dilemma، فهي وفقاً لموقف الاش\تراكيات والراديكاليات أقرت بأهمية البحث عن الحقيقة الواحدة وأبقت على بعض المعايير الابستمولوجية التقليدية لكنها أعطت امتيازاً للمنظور النسوي، الأمر الذي يجعلها نظرية غير موضوعية. ووفقاً لموقف المفكرات المواليات لفكر ما بعد الحداثة، تخلت عن معايير الابستمولوجيا التقليدية وبددت الحقيقة بتأكيدها تعدد المنظورات المعرفية ووقعت نتيجة لذلك بالشكوكية والنسبية المتطرفة. إن السبيل الوحيد للخروج من هذا المأزق هو إقرار المفكرات بأن ما قدمن من أعمال ابستمولوجية ما هو إلا مساهمة في تطوير النظرية المعرفية وأن النظرية الشاملة والكاملة عن المعرفة لم ولن تتحقق، وأن الحقيقة ستظل هدفاً لكل باحث، لأنه من المستحيل

---

(1) عبرت سوزان هاك عن موقفها من الابستمولوجيا النسوية في ورقة عمل تحت عنوان «Epistemological Reflection of an Old Feminist» قدمتها في ندوة عقدت في أتلنتا حول «المرأة في الفلسفة» وقد عرضت نلسون آراء هاك وناقشتها. أنظر Is Feminist Philosophy Philosophy ص169 ـ 174.

(2) See.. lynn Hankinson Nelson «Is Feminist Philosophy?». 2000 Ibid.

التخلي عن معايير الابستمولوجيا التي أفرزت المنهج العلمي الذي ترتب على استخدامه اعتراف الذكور بقدرات النساء المعرفية.

إن التأكيد على وجود حقيقة أمر في غاية الأهمية، لأن أي فكر يحاول تبديد الحقيقة، لا يعد صحيحاً إلا بالقياس إلى حقيقة ما. إن رد الاعتبار لما صدر عن النساء من آراء وتصورات كانت تعد بالقياس إلى الحقيقة الذكورية وهمًا يتطلب هو أيضاً قياسه بحقيقة ما. إن الحقيقة لا تتجزأ ولا تتبدد. صحيح أن هنالك اعتبارات سوسيولوجية وثقافية وتاريخية تظهر أن ما هو حقيقة في مجال معين عند جماعة ما يعد خطأ عند جماعة أو جماعات أخرى، الأمر الذي يترتب عليه ضرورة الاعتراف بحق الاختلاف الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة التعددية بأنواعها المختلفة.

لكن ما تجدر ملاحظته من قبل مفكرات الحركات النسوية أن هنالك مبادئ معرفية يتطلبها أي تفكير منطقي وعقلاني، كمبادئ عدم التناقض والسببية والحجة الكافية والعينية، وأن هذه المبادئ ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار، وأن يحافظ عليها وأن يتم ترسيخها عند الشعوب كافة لكي يعترف بها ويتفق عليها الجميع. إننا إذا بددنا الحقيقة بددنا معها هذه المبادئ، وأتحنا للجماعة التي تتمتع بالقوة الهيمنة على الجماعات الأخرى وسهلنا بذلك قمع وتبعية الرجال والنساء في الجماعات ذات النفوذ الأقل.

إن على النساء أن يدركن بأن الدفاع عن اللاعقلانية وتبديد الحقيقة من اجل سيادة فلسفة الاختلاف ليس في صالحهن. وإن الفكر النسوي الفلسفي يمكنه أن يتبوأ مركز الصدارة في الفلسفات المعاصرة إذا أكدت المفكرات أهمية إعادة الاعتبار للعقل، ووظفن الإبستمولجيا في مجال السياسة، وحافظن على اتخاذ موقع وسط بين الاتجاهين المتطرفين: الاتجاه الوضعي القمعي الذي يعتبر القضايا السياسية قضايا خالية من المعنى، والاتجاه اللاعقلي ال ما بعد حداثي الذي زعزع مركزية العقل، واتخذ هذا الفكر اتجاهاً عقلانياً موضوعياً يقبل بالحقيقة أيا كان مصدرها، بعد حوار نقدي بناء.

الفصل الرابع

الرؤية النسوية لطبيعة المرأة

تمهيد

تحتل النظريات الدائرة حول الطبيعة الإنسانية مركزا هاما في الفلسفة، وتأتي أهميتها بسبب ارتكاز المسائل الأخلاقية والسياسية عليها بغية تطوير الحياة الإنسانية وإقامة مجتمع فاضل. وقد أدى تصور إمكانية تطوير الحياة الإنسانية إلى نشاطات علمية ومعرفية حفل بها الفكر الفلسفي والاجتماعي سعت إلى تحديد الصفات الإنسانية ومعرفة استعدادات البشر وحاجاتهم وحدود إمكانياتهم وإعطاء تفسير لهذه الإمكانيات ومعرفة الأسباب التي تؤدي إلى إحباطها أو عدم تطويرها.

استخدم عامة الناس مفهوم الطبيعة الإنسانية ليعبروا عن قناعتهم بأن للبشر سمات متأصلة لدرجة يتعذر تغييرها، واستخدم الفلاسفة والعلماء هذا المفهوم معبرين عن ما لدى جميع الناس، على اختلاف أجناسهم وثقافتهم وعصورهم، من دوافع وحوافز ورغبات وحاجات أساسية مشتركة يعبر عنها بأساليب سلوكية تختلف من ثقافة إلى ثقافة، وتتأثر بخبرات الجماعات الاجتماعية التي ينتمون إليها. لهذا حين تحدث المفكرون أصحاب النظرية الاجتماعية عن صفات ونماذج سلوك تتعلق بالنساء أو الرجال وقالوا بأن هذه السمات أو هذا السلوك

يصدر عن الناس بحكم طبيعتهم، لم يدعوا أن هذه الصفات أو هذا السلوك ثابت أو راسخ تماماً، ولم ينكروا تأثير الخبرات الاجتماعية على ممارسة أنماط السلوك. وحين تحدث أصحاب النظرية البيولوجية عن سمات وسلوك ثابت عند البشر، لم ينكروا تأثير الخبرات الاجتماعية على التزام النساء برعاية أطفالهن رغم إصرارهم على أن طبيعة النساء تجعلهن يبذلن طاقاتهن في تنشئة الأطفال أكثر من الرجال الذين لا تؤهلهم طبيعتهم لهذه الوظيفة.

وفي الواقع يرتبط مفهوم الطبيعة البشرية بمفهوم السلوك الطبيعي، وتكرر عبارة السلوك الطبيعي أو غير الطبيعي على ألسنة العامة والخاصة. ويلاحظ أن مفهوم السلوك غير الطبيعي لا يتسق مع الاعتقاد بثبات السلوك الإنساني، ويتضمن الاعتقاد بأن الطبيعة لا تحدد كل شيء يفعله الإنسان، ويشير إلى أن هنالك هرمية في الدوافع والرغبات الإنسانية، أي إنها جميعها ليست على مستوى واحد وأن هنالك تعارضا بين الرغبات والدوافع الإنسانية. ولا شك أن فكرة الطبيعة الإنسانية وفكرة السلوك الطبيعي فكرتان معياريتان ترتبطان بمفهوم الإنسان الكامل والصفات التي تميز النوع الإنساني عن الأنواع الأخرى من المخلوقات. لذلك اهتم الفلاسفة وعلماء النفس بتحديد ما هو إنساني حقاً، واعتقدوا أن الطبيعة الإنسانية تبدو من خلال النشاطات والصفات التي يتميز بها النوع الإنساني وحده، واعتقدوا أيضا أنه يمكن تحديد حاجات ودوافع وصفات إنسانية عامة، وقال أريك فروم «إن الحاجة إلى الهوية حاجة تخص الإنسان وحده»[1].

شاع استخدام عبارة جوهر أو ماهية الطبيعة الإنسانية من قبل فلاسفة المذهب الإنساني في معرض بحثهم عن مثل التحرر، واستخدام عبارات مثل الطبيعة الإنسانية وطبيعة المرأة والسلوك الطبيعي وغير الطبيعي. وقد تأثرت مفكرات الحركات النسوية بهؤلاء الفلاسفة، لكن بعضهن احتج على استخدام الفلاسفة لتلك العبارات، وقالت جين جريمشو: Jean Grimchaw «إن مفهوم

(1) See... Erich Fromm. The Sane Society. Routledg and Kegan Paul. London 1993 p3.

الطبيعة الإنسانية استخدم لتبرير القمع والممارسات العرقية التي تؤدي إلى عدم المساواة. واستخدم مفهوم طبيعة المرأة ليبرر وجهة النظر القائلة بضرورة خضوع النساء للرجال بسبب ضعفهن واتكالهن عليهم. وأما مفهوم السلوك غير الطبيعي فقد استخدم ليسوغ أو يشرع أنواعا مختلفة من القمع»[1].

اهتمت مفكرات الحركات النسوية بتحديد أشكال القيود التي تعوق تطور الحياة الإنسانية، ورأين أن الحياة الإنسانية تقيد بسمات بيولوجية للنوع البشري تتعلق بالحياة والموت والمرض والعمر وحاجة الإنسان إلى العمل الذي ينتج بواسطته موارد رزقه. لكن تباينت وجهات نظر المفكرات حول إمكانية تغير سمات الطبيعة الإنسانية. واعتقد بعضهن أن هذه السمات يمكن أن تتغير تاريخياً، لأن سمات الإنسان السيكولوجية ودوافعه وسلوكه هي نتاج شكل خاص من التحضر والشروط الاجتماعية، وأن الطبيعة الإنسانية يمكن أن تتشكل بطرق مختلفة وفقاً لطبيعة المجتمع المتعين ومعاييره. بينما اعتقدت أخريات أن هنالك نماذج من السلوك والدوافع الإنسانية حتمية ومستوطنة لدى الإنسان، وأن الطبيعة تفرض أنواعا محددة من الأدوار الجنسية وتحدد بعض سمات سيكولوجية لجميع الذكور وبعض سمات سيكولوجية أخرى لجميع الإناث، بحيث يمكن القول بأن هنالك طبيعة إنسانية عامة.

إن مشكلة صفات الطبيعة الإنسانية والقيود التي تعوق تطورها كانت وما زالت إحدى المشكلات الرئيسية في الفلسفة. وقد أثارت هذه المشكلة التساؤلات التالية: هل من الممكن تحديد سمات الطبيعة البشرية وتحديد الدوافع والرغبات والحوافز الإنسانية ونماذج السلوك العام المستوطنة في جميع الثقافات؟ وهل للنساء سمات تجعل طبيعتهن متميزة أو مختلفة عن طبيعة الرجال؟ وهل من الممكن تعديل القيود البيولوجية في الحياة الإنسانية؟ وكيف يمكن تصور مجتمع لا يلبي حاجات الناس أو تصور حاجات لا يلبيها

---

(1) Jean Grimshaw, Philosophy and Feminist Thinking University of Minnesota Press. P106.

المجتمع؛ إذا كانت حاجات الناس وطبيعتهم قد شكلها المجتمع؛ وإذا كانت رغبات الإنسان وسلوكه هي نتاج نماذج ثقافية أو أساليب حضارية؟

تصدى للإجابة عن هذه الأسئلة فلاسفة وعلماء نفس وعلماء اجتماع وبيولوجيون. واحتل السؤال عن طبيعة المرأة مكاناً بارزاً في الفلسفة السياسية والأخلاقية التقليدية، لكن صمت إزاءه معظم الفلاسفة المعاصرين، لذلك ظلت تصورات الفلاسفة التقليديين عن المرأة سائدة، وقامت على أساس تلك التصورات ممارسات حطت من قيمة النساء، وتبدت في كل المؤسسات الاجتماعية ابتداء من العائلة وانتهاء بالدولة، الأمر الذي جعل مفكرات الحركات النسائية يمزقن الصمت الذي أحاط بموضوع طبيعة المرأة، ويناقشن هذا الموضوع، ويجعلنه أحد المحاور الرئيسية في الفلسفة الاجتماعية والسياسية، ويسعين إلى تطوير نظرية عن الطبيعة الإنسانية تتضمن تفسيراً واضحاً لاستعدادات المرأة.

انتقدت المفكرات الآراء التي رسخت دونية النساء وامتد نقدهن ليشمل ساحات جديدة في الحياة الاجتماعية وناقشن موضوعات متعددة: العلاقات الجنسية، ومفهوم الجسد، وتنشئة الأطفال ومسؤوليات رعاية الأسرة ومواضيع الخنوثة، والإخصاب، والأم المتعاقدة، والسحاق. وقد أفرز تحدي المفكرات للتصور التقليدي لطبيعة المرأة عن آراء وتفسيرات متنوعة ومختلفة يمكن ملاحظتها في الحركات النسوية الليبرالية، والماركسية، والراديكالية، والاشتراكية، وفي التفسير الوجودي والسيكولوجي وتفسير المفكرات المتأثرات بفلاسفة ما بعد الحداثة، وهذا ما سنحاول عرضه في الصفحات الآتية[1].

---

(1) رتبت وجهات نظر الحركات النسوية على النحو الذي ذكر حسب تتابعها الزمني ورتبت تفسيرات المفكرات هي أيضاً حسب تتابعها الزمني مع ملاحظة أن التتابع الزمني للمذاهب النسوية منفصل عن التتابع الزمني للتفسيرات التي صدرت عن المفكرات وعالمات النفس. ولا بد أن أشير هنا إلى أن كثيراً من المعلومات عن وجهة نظر عدد من الحركات النسوية أدين بها لروزماري تونغ Rosemary Tong التي ذكرتها في كتابها Feminist Thought Published by Westvview Press U.S.A 1989.

أولاً ـ وجهة نظر النسوية الليبرالية في طبيعة المرأة

تشكل الأسس الفلسفية للنظرية السياسية الليبرالية نقطة انطلاق الحركة النسوية الليبرالية في فهمها لطبيعة المرأة. فقد تضمنت النظرية الليبرالية التقليدية مبادئ تتعلق بالطبيعة الإنسانية أهمها مبدأ الفردانية ومبدأ الحرية ومبدأ العقلانية، حيث يعتقد الليبراليون التقليديون أن العقل مقدرة ذهنية يتعذر ردها إلى الجسم، وأن العقل الإنساني والجسم الإنساني نوعان مختلفان من الوجود. أما الليبراليون المعاصرون فإنهم لا يقرون هذه الثنائية، لكن نظريتهم السياسية تقوم على أساس ثنائية معيارية وهي الاعتقاد بأن ما هو ذو قيمة في الطبيعة الإنسانية بشكل خاص هو عقله. فالعقل هو الذي يرشد الإنسان للأخلاق والقيم، وهو الذي يمكنه من استخدام أفضل الوسائل لتحقيق غاياته.

أقر الفلاسفة الليبراليون جميعهم مبدأ الفردانية، وفحواه: أن النوع الانساني يتألف من أفراد مستقلين تماما بعضهم عن بعض، وأن كل فرد يرغب أن يضمن لنفسه أكبر قدر من الموارد الطبيعية المحددة والمتاحة للبشر. ويبدو هذا المبدأ عند هوبز ولوك وهيوم وكانط ومل ورولز الذين اعتقدوا أن الناس بطبيعتهم يميلون نحو الأنانية، لكن لديهم القدرة على أن يفعلوا وفق مبادئ النزاهة، فالتزامهم بهذه المبادئ يجعلهم قادرين على كبح اهتماماتهم الأنانية والاهتمام بمصالح الآخرين. وقد قرر الليبراليون التقليديون، وفقاً لمبدأ العقلانية، منح الحقوق السياسية للأفراد على أساس قدراتهم العقلانية وأنكروا أن تكون المرأة فاعلا كامل العقلانية. وظلت فكرة أرسطو القائلة إن الذكر بحكم طبيعته يتفوق على الأنثى، ومقولات القرون الوسطى التي تدعي بأن قدرات النساء العقلية أقل من قدرات الرجال، كامنة في الفكر الليبرالي الحديث. فقد شك الفلاسفة هيوم وكانط وروسو بأن يكون للنساء قدرات عقلية كاملة.

واجه التراث الليبرالي التقليدي أول تحد من النسوية الليبرالية التي ظهرت

في وقت مبكر من القرن الثامن عشر وظلت متمسكة بمبادئ الليبرالية التقليدية، لكنها قدمت تصوراً جديداً لمبدأ العقلانية، ونشط، منذ ذلك الحين، مفكرون ومفكرات عملوا على توسيع ذلك المبدأ لكي يستوعب النساء، وطالبوا بمنح النساء الحقوق التي يتمتع بها الرجال. وتزامن ذلك مع تدني مستوى أوضاع النساء في أوروبا في بداية عصر الثورة الصناعية. وكان صوت ولتسونكرافت أول أصوات النسوية الليبرالية التي نادت بتحسين أوضاع النساء ودافعت عن حقوقهن وأنكرت الادعاء القائل إن المرأة بحكم طبيعتها أقل عقلانية من الرجل وأكثر سعيا وراء الملذات، وقالت: «لو وجد الرجال أنفسهم محبوسين في أقفاص مثل النساء فإنهم سوف يطورون صفات مثل تلك الصفات التي ينسبونها للنساء»[1]. وأكدت أن الرجال إذا فقدوا فرص تطوير قواهم العقلية فإنهم سوف يسعون وراء اللذات وسوف تتدفق عواطفهم وتزداد حساسيتهم وأنانيتهم واهتمامهم بشؤونهم الخاصة.

انتقدت ولتسونكرافت روسو لاعتقاده بأن العقلانية ضرورية للذكور وليست ضرورية للإناث وادعاءه بأن العلوم تناسب الذكور وحدهم. وأما الإناث فينبغي ان يكتفين بتعلم الموسيقى ومهارات العمل المنزلي. وأشارت إلى أن مساواة النساء بالرجال تتطلب أن تتمتع المرأة بمزيد من الحرية، لأن المرأة القوية في جسمها وعقلها هي المرأة غير المستعبدة لعواطفها ولزوجها وأطفالها. ترى ولتسونكرافت أن المرأة المثالية أقل رغبة في تحقيق ذاتها إذا كان تحقيق الذات يعني تقديم مصلحتها على مصلحة الآخرين، وأن باستطاعة المرأة أن تحرر نفسها من النرجسية والاهتمام بالجنس والأدوار التي تقمعها إذا أصغت لصوت العقل وقامت بدورها كأم وكزوجة بثقة وأمانة. فالمرأة ليست مجرد وسيلة لتحقيق سعادة الآخرين إنما هي غاية وهي فاعل أخلاقي له كرامته[2].

---

(1) Mary Wollstoncraft. «A Vindication of the Right of Woman» Carol H. Poston, ed New York W. W. Norton 1975 P50.

(2) Ibid P1.

شارك جون سيتوارت مل وهاريت تايلور، في القرن الثامن عشر، في الدفاع عن عقلانية النساء، وفسرا العقلانية بأنها القدرة على اتخاذ قرار مستقل لتحقيق الذات، ودعا كلاهما الى مجتمع عادل يقدم للإناث التعليم نفسه الذي يقدمه للذكور، ويمنح النساء الحريات المدنية، والفرص الاقتصادية التي يمنحها للذكور، وقامت دعوتهما هذه على أساس اعتقادهما بأن لا فرق في القدرات العقلية بين الجنسيين، رغم تمسكهما بكثير من الافتراضات التقليدية المتعلقة بطبيعة الأمومة ودورها.

لكن يبدو أن آراء تايلور كانت أكثر نسوية وأكثر دقة في المسائل المتعلقة بحقوق الزوجات والأطفال من آراء مل، فقد اعترضت على القوانين الرسمية المتعلقة بالنساء والأولاد التي وافق عليها مل، وأكدت ضرورة إشراف النساء المطلقات على أطفالهن، ونصحت النساء بعدم إنجاب كثير من الأطفال، بينما حث مل النساء على إنجاب كثير من الأطفال، ولم توافق تايلور على قناعة مل بأن المرأة المتحررة تنشغل بالحب والجمال أكثر من انشغالها بأسرتها، وهي تعتقد أن اللامساواة بين الجنسين ليست نتيجة لقرارات الطبيعة وإنما نتيجة للعادات والتقاليد الاجتماعية. وأكدت أن هذه الحقيقة تبدو واضحة حالما تمنح المرأة حق التعليم في المدارس الابتدائية والثانوية والجامعات، وحق المشاركة في مجال العمل والربح، والمشاركة في صياغة وإدارة القوانين المتعلقة بالحكومة والوطن، مشيرة إلى أن النساء إذا أعطين سيادة حرة فإن عدداً قليلاً منهن سوف يفضلن الزواج والأمومة على العمل. تقول تايلور: «إذا خيرت المرأة بين تكريس حياتها لوظيفة حيوانية وما يترتب عليها وبين كتابة الكتب واكتشاف العالم الجديد، فإنها ستختار بسهولة العمل في مجال الفن والتجارة أو السياسة بدلاً من الزواج والأمومة»[1]. لهذا نصحت النساء بأن يجمعن بين

(1) Harriet Taylor Mill «Enfranchisement of Women» in John Stuart Mill and Harriet Taylor in «Essays on Sex Equality» Chicago: University of Chicago Press 1970 P104.

الزواج وما يترتب عليه من مسؤوليات وبين العمل خارج المنزل والحصول على دخل ليشعرن بأنهن شريكات لأزواجهن وأنهن لسن مجرد خادمات في المنزل. وأكدت أن العمل ضروري لنفسية النساء بغض النظر عن ضرورته الاقتصادية.

لكن مل يعتقد أن النساء يفضلن الزواج والأمومة قبل كل شيء وحتى لو منحن فرص المشاركة في الاقتصاد ومنحن الحريات المدنية مثل الرجال. أما عن الفروق الجنسية فهو يقول: «إن أي فرق بين النساء والرجال هو فرق في المعدل فقط، وإن الادعاء بأن الرجال أقوى واذكى من النساء، أو إنهم ينجزون أفعالا لا تقدر عليها النساء هو ادعاء غير مسوغ وغير قانوني»[1]. ويعتقد أن الفجوة بين مستوى تفكير النساء والرجال يمكن أن تزول اذا تعلمت النساء ما يتعلمه الرجال؛ لأن قدراتهن العقلية أفضل من قدرات الرجال بسبب اهتمامهن بالتفاصيل واستخدامهن الحدس في المعرفة.

استنكر مل تجاهل الباحثين من الرجال لكل ما يؤثر على النساء من أحداث اجتماعية، وأوضح أن وجود معيارين للأخلاق في المجتمع يؤدي إلى إيذاء النساء، لأن كل الفضائل التي تعزى للنساء وفق هذين المعيارين هي فضائل تتعلق بصفات سلبية، بينما تعزى للرجال الفضائل التي تتعلق بالصفات الإيجابية. وهو يعتقد أن تقوقع المرأة في المجال الخاص يجعلها تركز على مصالح واحتياجات عائلتها، فلا تقدر حاجات المجتمع، وتبدو صفة الإيثار عندها امتدادا لأنانيتها، فهي لا تبذل أي جهد لتدعيم عمل زوجها، ويكون همها الأول دعم أبنائها وتزويجهم من عائلات ذات مستوى رفيع، مشيراً إلى إن هذا هو مستوى الزوجة التي تبدأ وتنتهي في البيت، ومؤيداً الفكرة القائلة إن قيم الإيثار تحث الناس على أن يأخذوا بالحساب خير المجتمع وخير العائلات الصغيرة، وأن النساء إذا تعلمن تعليم الرجال فإنهن سوف ينتبهن إلى العالم

---

(1) John Stuart Mill «The Subjection of Women» in «Essays of Sex Equality» University of Chicago Press 1970 P154.

كانتباههن إلى شؤونهن الخاصة، وبذلك يحققن إيثارا حقيقياً، وإن أفضل ما يوجه المرأة نحو الاهتمام بالمجال العام هو منحهن حق التصويت، وبذلك «لا تنتهي المرأة في البيت الذي تبدأ منه»(1).

شدد الفكر النسوي الليبرالي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على عقلانية النساء وضرورة تعليمهن تعليماً مساوياً لتعليم الرجال متحدياً التراث الفلسفي التقليدي الذي تغاضى عن استعدادات النساء العقلية والتفت إلى وظيفتهن البيولوجية وقدرتهن على الإنجاب. وقد جاء التشديد على قدرات المرأة العقلية ليؤكد بأنهن مؤهلات لما كن يطالبن به من حقوق كحق التعليم والتملك والعمل والتصويت. لكن بعد أن حازت النساء في القرن العشرين على هذه الحقوق وخضن مجالات العمل المختلفة، واجهتهن مشكلة جديدة لم تلتفت إليها النسوية الليبرالية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهي مسؤوليتهن المزدوجة نتيجة عملهن خارج المنزل وداخله، إضافة إلى الحمل والولادة وما يتبع ذلك من أعمال تتعلق بتنشئة الأطفال ورعايتهم، وهي مسؤوليات تضطلع بها المرأة وحدها(2).

نبهت هذه المشكلة المفكرات الليبراليات إلى ضرورة الاحتجاج على القوانين التي تعطي للرجال في حالة زواجهم حقوقا أكثر من حقوق النساء. لهذا احتجت المفكرات على كل القوانين التي تمنح الرجال امتيازا على النساء، وطالبن بإصدار قوانين جديدة وعمل برامج تدريب للنساء من أجل تأهيلهن لممارسة أعمال كانت تقتصر على الرجال، وطالبن أيضاً بإعطاء النساء العاملات إجازات أمومة، وتأسيس مراكز للأطفال (دور حضانة).

---

(1) Ibid P213.

(2) لم تعد النسوية الليبرالية في القرنين، الثامن عشر والتاسع عشر، تولي اهتمامها لهذه المشكلة، لأن النساء اللواتي يخرجن للعمل في ذلك الحين كن من الطبقة الوسطى التي تستطيع أن توفر خادمات يساعدن الزوجة العاملة بشؤون المنزل وتربية الأطفال.

لم تتمكن النساء في بداية القرن العشرين من انتزاع إقرار عام بتساوي استعداداتهن العقلية والأخلاقية مع اسنعدادات الرجال، وذلك بسبب ما لحق صورة المرأة من تشوه نتج عن آراء فرويد، الذي ادعى أن لدى النساء إحساسا ضئيلا بالعدالة بسبب تفوق الرجال عليهن جنسياً. وادعى أيضاً أن اهتمامات النساء الاجتماعية وقدراتهن على الاستعلاء بغرائزهن أقل من قدرات الرجال(1)، وهذا ما جعل معظم أبحاث النساء في النصف الأول من القرن العشرين، تتمحور حول التأكيد بأن الفروق الملاحظة بين الجنسين ليست فروقاً فطرية أو متأصلة، وإنما هي فروق سيكولوجية ناتجة عما دعونه «الدور الجنسي».

أعلنت بيتي فرايدن Betty Frieden أن الدور الجنسي متعلم وأن له علاقة وثيقة بالطريقة التي يعامل بها الأولاد والبنات منذ لحظة ولادتهم، وأوضحت في كتابها «غموض الأنوثة Feminine Mystique ما لاحظته من تأثير للدور الجنسي على عقلية الإناث. وأشارت إلى أن النساء، اللواتي يقتصر نشاطهن على القيام بأدوار تقليدية كزوجات وأمهات، يشعرن بالبؤس والفراغ ويحرمن تطوير قدراتهن لأنهن يتفرغن للقيام بأعمال التنظيف والتلميع، ويعتقدن بأن زيادة الفعالية في هذا المجال واهتمامهن في العناية بأجسامهن وممارسة الجنس أهم من أي شي آخر. ونبهت إلى أن حرمان الفتيات التعليم العالي، الذي يؤهلهن للعمل في سائر المجالات، يؤدي بهن إلى حالة من الهوس أو الإحباط، وحثت النساء على الاندماج في العمل. وحذرتهن من البقاء مع الأطفال لفترات طويلة، لأن ذلك ليس في مصلحة الأطفال، مؤكدة أن غياب النساء عن الأزواج والأطفال لفترات وجيزة يجعل الحياة أفضل. ونصحت النساء بتنظيم أوقاتهن بشكل يسمح لهن بالقيام بعمل من أجل تطوير أنفسهن إلى جانب قيامهن بواجباتهن كزوجات وأمهات(2). إن ما تريد أن تؤكده فرايدن أن

---

(1) Sigmund Freud. «Femininity: New Introductory Lectures on Psychoanalysis» New York. W. W Norton and Co 1933 P184.

(2) Betty Friedan «The Feminine Mystique» New York Dell 1974 P22-27.

الحاجات الإنسانية تتحرك من المستوى البيولوجي الذي يعتمد على البيئة المادية إلى المستوى الاجتماعي وأن المهمات البيولوجية وحدها التي تضطلع بها النساء في إنجابهن للأطفال لا يمكن ان تقدم لهن هوية إنسانية.

لاحظت فرايدن في الثلث الأخير من القرن العشرين أن خروج النساء إلى العمل في المجال العام ولد صعوبات جمة، وأن الأفكار النسوية التي يحملنها زادت حياتهن بؤساً. وقالت «إذا كانت المرأة عام 1960 ضحية الاعتقادات الأنثوية فإنها في عام 1980 ضحية الاعتقادات النسوية التي أفرزت فكرة الرجل المدمر»[1]، مؤكدة أن السياسة الجنسية Sexual Politics جعلت النساء يتحولن عن أحلامهن حين افترضن خطأ بأن كل الرجال يكرهون النساء وأنهم جميعهم قوادون ومغتصبون وأن هذه الفكرة أضرت بالنساء رغم ما حققنه من نجاح في المجال العام، وأصبحن قويات وذوات وظائف جيدة وثروة مثل الرجال، لكنهن لا يشعرن بالسعادة. لذلك تراجعت فرايدن عن دعوتها النساء الجمع بين العمل والزواج والأمومة، لأن هذا الجمع، كما لاحظت، ليس عملية سهلة «فالمرأة المتفوقة تريد أن تكون مثالية في العمل ومثالية كزوجة وأم، أي عبدة لزوجها وأطفالها ولرب العمل، غافلة عن أنها لا تستطيع أن تخدم سيدين في آن واحد»[2]. وكذلك تراجعت عن مطالبتها بمساواة تامة بين الجنسين، مشيرة إلى أن هنالك فروقا جنسية بين الرجال والنساء تحول دون تحقيق مساواة تامة بينهما.

دعت فرايدن الجنسين إلى تطوير صفات مشتركة بينهما. ولقيت دعوتها هذه صدى لدى المفكرات الليبراليات المعاصرات اللواتي يعتقدن بأن حل مشكلات النساء ورفع الظلم عنهن لا يقتصران على إزاحة سياسة التمييز بين الجنسين من الكتب أو بمطالبة الحكومة بتعديل القوانين من أجل تحقيق مساواة تامة بين النساء والرجال في فرص التعليم في الجامعات، وفرص العمل في

(1) Betty Friedan «The Second Stage» New York Summit Books 1974 P12-27.

(2) Ibid. P20-21.

المؤسسات، وإنما يكون بتطوير الصفات الخنثوية Androgynous، وبذلك تضمن النساء بأن ليس هنالك شخص يميز على حساب جنوسته إذا تعايش الفرد في سماته وسلوكه مع صفات ذكورية وأنثوية، ويعتقدن أيضا أن تطوير هذه الصفات يمكن أن يتم عن طريق التربية الاجتماعية وأنه لا داعي لانتظار تحقيقه عن طريق الهندسة الوراثية.

تعتقد جين انغلش Jane English أن الأدوار الجنسية والسمات الجنوسية مكتسبة، وأن هذه الأدوار ماهي إلا «نماذج من السلوك يربى عليها الجنسان اجتماعيا ويشجعان أو يجبران عليها»، وأن الأولاد لقنوا كيف يكونون ذكوراً والفتيات لقن كيف يكن إناثا. وأوضحت انغلش أن علماء النفس والاجتماع والانتروبولوجيا أظهروا أن النمط الثقافي يحدد صفات الذكورة والأنوثة وأن هذه الصفات تتأثر بعوامل طبقية وعرقية وإثنية. فالدور الجنوسي الطبقي هو الذي يحدد إمكانيات الفرد كذات مفردة. ولهذا تعاقب المرأة التي تظهر صفات تعدها جماعتها صفات ذكورية، ويعاقب الرجل الذي يظهر صفات تعدها جماعته صفات أنثوية، وتعتبر المرأة في هذه الحالة أقل من امرأة طبيعية، ويعتبر الرجل أقل من رجل طبيعي. وتؤكد انغلش أن تحرير الرجال والنساء يتطلب إخراجهم من الأقفاص التي أنشأتها الثقافة[1].

أيدت كارولين هيلبرن Carolyn Heilbrun وجهة نظر انغلش، ودعت إلى تطوير صفات الخنوثة. وصرحت بأن في الفكر الغربي تقليدا ينبغي أن نشجعه، وهو أن الإنسان الأفضل هو من يملك مزيجاً من الصفات الإيجابية عند الذكور والإناث، مشيرة إلى أن الخنوثة هي الصفة الأفضل للنساء، لأنها تشجعهن على التحرر من الحدود التي رسمت لهن[2]. أما المحللة النفسية ساندرا بيم Sandra

---

(1) Jane English «Sex Roles and Gender Introduction» in «Feminine and Philosophy» Mary Vetterling Bragging. Romman and Littlefield 1977 P39.

(2) Carolyn G Heilburn, «Toward the Promise of Androgyny». New York Alfred. A. Knopf 1973 PX-XI.

Bem فقد توصلت إلى أن الأذكياء والمبدعين من الناس يتصف معظمهم بالخنوثة ويملكون مجموعة كاملة من الصفات الأنثوية والذكورية، كالقدرة على رعاية الآخرين والعواطف الشديدة والرقة والحساسية المفرطة وهي صفات أنثوية، إضافة إلى العزم والتصميم والقيادة والأخذ بزمام المبادرة، وهي صفات ذكورية[1].

ثانياً ـ وجهة نظرالنسوية الماركسية في طبيعة المرأة

تضمنت الماركسية التقليدية تصوراً عن الطبيعة الإنسانية لا يزال ماثلاً في الفكر النسوي الماركسي المعاصر، وهو أن الطبيعة الإنسانية ذات أساس بيولوجي لكنها ليست محددة بيولوجيًا، وأن جوهر الإنسان لا يكمن في قدرته على التعقل واستخدامه اللغة، وإنما يكمن في تكوينه البيولوجي وقدرته على الممارسة. فالإنسان كائن واع يحدد غاياته ويستطيع استغلال الطبيعة وهندستها وتحويلها لكي يشبع حاجاته وهذا ما يميزه عن الحيوانات. وأن النشاط الإنساني هو سلوك واع هادف منتج ذو معنى، ما يعني أن الوعي الإنساني ليس أفكاراً عقلانية مجردة وإنما هو جوهر الفاعلية الإنسانية أو الممارسة التي يخلق الناس من خلالها ذواتهم والتي هي المقياس الوحيد للفكر العقلاني.

لم تضع الماركسية التقليدية حداً فاصلا بين العنصر البيولوجي والعناصر الاجتماعية الرئيسية في الطبيعة الإنسانية، لأنها ترى أن بنية الإنسان البيولوجية تحتاج لتبادل الاعتماد مع الغير من أجل البقاء، فالطبيعة البيولوجية والمجتمع الإنساني في علاقة دياليكتيكية. كما ترى أيضاً أن الطبيعة الإنسانية هي نفسها إنتاج تاريخي وأن الناس لا يدركون استعداداتهم وقدراتهم إلا في سياق تاريخي. يقول ماركس «ليس الإنسان وجوداً مجرداً منتزعاً من العالم، الإنسان

(1) Sandra L Bem «Probing the Promise of Androgyny» in Alexandra G. Kaplan and Joan Bean «Beyond sex Role Stereotype». Boston: little Brown 1976 P51.

هو عالم الإنسان، هو حالة المجتمع. وجوهر الإنسانية في حقيقته هو العلاقات الاجتماعية»[1].

إن فهمنا للإنسان، وفقاً لرأى الماركسية التقليدية، يتوقف على فهمنا لطبيعة المجتمع الذي نعيش فيه، فإذا كان المجتمع يتكون من طبقات، فإن أعضاء الطبقة الواحدة يتشابهون في نشاطهم، وتؤثر خبراتهم الاجتماعية في تطويرهم لخصائص فيزيائية معينة وتطويرهم لسماتهم الشخصية. وإن صفات الأفراد وقدراتهم وحاجتهم تتحدد بطرق الإنتاج السائدة في المجتمع الذي يعيشون فيه، وفي المكان الذي توجد فيه طبقتهم الاجتماعية، وإن الدوافع، التي يعتقد بأنها غريزية كالأنانية والتنافس، هي نتاج الصراع الطبقي في النظام الرأسمالي. فصاحب المال في هذا النظام مضطر الى أن ينافس في الأسواق، والعامل مجبر على أن ينافس العمال الآخرين لكي يستمر في عمله أو يحصل على عمل.

ولذلك يشكل مفهوم الطبقة في الماركسية التقليدية المفتاح لفهم طبيعة النساء وأوضاعهن ووظائفهن ومشاكلهن. فطبيعة المرأة مثل طبيعة الرجل تتغير نتيجة التطورات الاجتماعية التاريخية، وأما وظيفتها فإنها تتشكل من خلال علاقة ديالكتيكية بين ممارستها البيولوجية وبين بيئتها الاجتماعية والطبيعية. لهذا فان التعرف إلى قدرات النساء، واهتماماتهن، وحاجاتهن، ومدى اختلاف طبيعتهن عن طبيعة الرجال يتطلب التحقق التجريبي من أبعاد واتجاه التغيرات التي لحقت بهن ويتطلب أيضاً معرفة فعالياتهن والأعمال التي ينجزنها والأساليب التي ينظمن بها العمل والعلاقات التي تقتضيها شروط أعمالهن والتي يقمنها مع الرجال او فيما بينهن.

لم يعن ماركس عناية كبيرة بقضايا المرأة ولم يتحقق من أوضاع النساء،

---

(1) Karl Marx and Frederick Engels, «The German Ideology». New York International Publishers 1970 P42.

ولكن أنغلز اضطلع بهذه المهمة وعني بالتحقق من أوضاعهن داخل الطبقات وعبر التاريخ، وتحدث في كتابه «أصل العائلة The Origin of The Family» عن أوضاع النساء في عصور ما قبل الرأسمالية، محاولا تقويض الادعاءات التقليدية القائلة بأن خضوع النساء للرجال وتبعيتهن أمر طبيعي ونتيجة حتمية للفروق البيولوجية بينهن وبين الرجال. أوضح أنغلز بأن خضوع النساء شكل من أشكال القمع الذي تمارسه الطبقة الاجتماعية الرأسمالية، وأن هذا القمع سوف يظل مستمراً ما دام هنالك طبقة بورجوازية لأنه يخدم اهتمامات تلك الطبقة، مؤكداً أن المرأة البدائية لم تكن خاضعة للرجل، فقديما كانت السيادة للنساء لأنهن ينحدرن من عشيرة واحدة، بينما الأزواج يأتون من عشائر مختلفة، لكن هذه السيادة انتهت مع تطور أساليب الزراعة وتدجين الحيوانات وتوسع الإنتاج وظهور فائض القيمة.

ويرى أنغلز أن التطور الذي حصل في حقل الإنتاج أدى إلى اكتساب الذكور للثروة، ما أتاح لهم السيادة الاجتماعية على إدارة إنتاجهم والتحكم بالنساء اللواتي صارت مهمتهن الرئيسية إنجاب ذرية للرجل وتربية أطفاله. وعزز الزواج الأحادي سيادة الرجل، وقام هذا الزواج على أساس سيادة الرجل الاقتصادية على المرأة. فالزوج هو وريث الثروة ومالك الأطفال. ومن هنا نشأ أول صراع في المجتمع وتمثل بالصراع بين الرجل والمرأة الذي لا يزال مستمراً حتى الآن. لقد أجبر الزواج بشكله الحالي المرأة على الخضوع وجردها من المشاركة الكلية في المجتمع وأبقى على نظام العائلة وهي المؤسسة الرئيسية التي تدعم النظام الرأسمالي.

وفي تحليله لنظام العائلة أوضح انغلز أن أوضاع النساء البورجوازيات في ظل النظام الرأسمالي تختلف عن أوضاع النساء في الطبقة العاملة، فالمرأة في الأسرة البوروليتارية مشاركة معيلة لهذه الأسرة. يحق لها أن تفترق عن زوجها بسهولة في حالة فشل زواجها وأن تدخل سوق العمل مستقلة عن الرجل، وبذلك لا تتعرض لما تتعرض له المرأة في الطبقة البورجوازية من استغلال

وقمع وقهر، وكشف تحليله عن أن النظام الرأسمالي يقمع جميع النساء، فالمرأة البورجوازية تقمع كزوجة، والمرأة العاملة تقمع مع أعضاء طبقتها من الرجال والنساء، لهذا أعلن أن الادعاء القائل إن الرجال كجماعة يقمعون النساء هو ادعاء باطل، والدليل على ذلك أن رجال الطبقة العاملة لا يقمعون النساء، وليس لديهم سلطة حقيقية أكثر من سلطة النساء، إن نساء هذه الطبقة يتساوين مع رجالها وخاصة إذا كن يعملن خارج المنزل، لهذا لا تغريهن الأفكار النسوية التي تجتذب النساء البورجوازيات المتهورات، وتجعلهن أكثر رغبة في الالتحاق بالحركات النسوية التي تطالب بالمساواة بين الجنسين[1].

لم يقل كل من ماركس وانغلز الكثير عن استعدادات النساء وحاجاتهن ومساواتهن، لكنهما أكدا أن خضوع النساء أمر لا يتعلق بطبيعتهن أو بتكوينهن البيولوجي، واعترضا على قسمة العمل القائمة على أساس الجنس في سوق العمل، واعتبارها الأساس المادي لخضوع النساء. وأوضحا أن هذه القسمة اتخذت شكلاً ثابتاً في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، فانصرفت المرأة إلى الاهتمام بشؤون المنزل والأطفال، وانصرف الزوج لتوفير ما يلزم لعائلته من طعام وغيره من الحاجات الضرورية، وكان يتم ذلك بصورة عفوية، بحكم استعداد كل من الرجل والمرأة. ورغم اهتمام ماركس بإلغاء التمايز الجنسي في سوق العمل، إلا أنه يرى أن قسمة العمل القائمة على أساس الجنس داخل الأسرة هي قسمة طبيعية[2].

أدرك ماركس أن الطبيعة البيولوجية للمرأة وما يترتب عليها من حمل وولادة وإرضاع الأطفال، لا تسمح بأن تعامل المرأة في سوق العمل بالأسلوب الذي يعامل به الرجل، لذلك اقترح أن يتخلل يوم عملها ساعات استراحة وأن

---

(1) Frederick Engels. «The Origin of the Family, Private Property and the State». New York: International Publishers. 1972.

(2) Karl Marx «Capital: A Critique of Political Economy». Vol. I New York: International Publishers 1976 P77-78.

يسمح لها بدوام متقطع وأن تبعد عن مجالات الأعمال غير الصحية والأعمال المشبوهة أخلاقياً[1]. أما عن العلاقات الجنسية فقد أكد كل من ماركس وانغلز أن كل العلاقات القائمة على أساس التغاير الجنسي هي علاقات طبيعية ومشروعة. ونددا بالعلاقات القائمة على انحراف جنسي وكتب ماركس قائلاً: «إن علاقة الرجل بالمرأة هي أكثر علاقة طبيعية لكائن إنساني مع كائن إنساني آخر»[2]. وشجب انغلز بشدة اليونانيين بسبب انحرافهم الجنسي وممارستهم اللواط. وتحدث منظرون ماركسيون أمثال جان بابي وغيره عن طبيعة المرأة وأوضاعها في النظام الرأسمالي، وقال بابي: «إن ثمة شيئين أكيدين ولا يقبلان جدالا: الأول أن أعضاء الرجل والمرأة من وجهة النظر الجنسية متعارضة ومتكاملة. والثاني أن المرأة لا تقل قدرة على المقاومة من الرجل من وجهة النظر الجسمانية، وإن كانت بشكل عام أقصر وأضعف عضليا. أما دماغها فإنه لا يقل فعالية أو غنى بالخلايا العصبية، وأجهزتها الحسية أقوى بشكل عام. وإذا كان الرجل والمرأة من وجهة النظر الجنسية يشكلان عنصرين متعارضين وغير قابلين للانفصال، تتولد من اجتماعهما وحدة الكائن الإنساني بهدف التناسل، فإن ما يميز المرأة في كل ما لا يتعلق بالجنس هو اتحاد طبيعتهما ووحدة هويتهما، وحدة هوية في الوسائل التي يملكانها للتنقل والتغذي والدفاع عن النفس والاتصال والتفكير. ولا أعتقد أن بنا حاجة إلى التوكيد بأن الرجال والنساء يملكون وسائل فكرية واحدة. وكل ما هنالك أن الحياة الاجتماعية لا تسمح لهم باستخدامها على نحو واحد»[3].

ويرى بابي، أنه لكي تفهم النساء كيف يعددن لتقبل الأدوار التي يخصهن

(1) Karl Marx «Critique of the Goth Programme» in Marx and Engels: Selected Works P334.

(2) Karl Marx. The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. New York: International Publishers 1964. P134...

(3) انظر.. «المرأة والاشتراكية» لينين، ريازانوف، بابي وآخرون، ترجمة جورج طرابيشي، ط3 ص117 ـ 123 دار الآداب: لبنان 1979.

المجتمع بها يجب أن ينطلقن من تكوينهن، وأن يضعن بالاعتبار أن الأسرة تبذل قصارى جهدها، منذ نعومة أظفار النساء، تكييفهن مع الزواج التقليدي الذي ينتظرهن، وتفصلهن عن الصبيان بملابسهن وبالحي وبمظاهر التبرج والتظرف. . .وإن التقاليد والآراء المسبقة تدفع بالأسر، بمساندة المؤسسات الاجتماعية، ولا سيما الدينية إلى الفصل فصلا كليا بين تربية البنات والصبيان، وإلى إبقائهن في جهل متبادل، وإلى تكييف البنات بصورة لا يكون لهن من هدف معها غير الحصول على زوج.

لعبت آراء المنظرين الماركسيين وبخاصة آراء ماركس وانغلز دوراً كبيراً في الفكر النسوي الذي قام على أساس ثلاث أفكار رئيسية في الماركسية التقليدية: الفكرة الأولى، ومؤداها أن الناس يخلقون أنفسهم ويشكلون وعيهم، وقد فهم هذه الفكرة مفسرو الماركسية بأنها تعني أن الرجال والنساء لا يخلقون أنفسهم وهم منعزلون عن بعضهم وإنما يخلقون المجتمع الذي بدوره يشكلهم. من الواضح أن تلك الفكرة تضع حدا فاصلا بين فهم الليبرالية للأفكار والمثل والقيم التي اعتبرتها سمات للأفراد، وبين فهم الماركسية التي اعتبرت الأفكار والمثل والقيم بنية فوقية ناتجة عن فعالية الأفراد وممارستهم. ووفقاً لهذا النوع من الفهم، صرحت المفكرات الماركسيات أن أعمال النساء وعلاقاتهن الاجتماعية تحدد وعيهن وتشكل أفكارهن، وأنه ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار طبيعة عمل النساء حين يراد فهمهن ومعرفة القمع الواقع عليهن.

والفكرة الثانية هي فكرة الصراع الطبقي التي زودت الحركة النسوية الماركسية بأدوات ومفاهيم لتحليل القمع الواقع على النساء. وانطلاقا من هذه الفكرة أعلنت المفكرات الماركسيات أن النظام الرأسمالي يشكل مجتمعاً يقوم على أساس استغلال طبقة لطبقة أخرى، فكل علاقات العمل بين الطبقة البورجوازية وبين طبقة العمال هي علاقات استغلال للطبقة الأخيرة، وأن الرأسمالية كأيديولوجيا تستغل النساء، وذلك عندما تشجعهن على إقامة علاقات شبه تعاقدية، مثل البغاء، والأم البديلة، وتقنعهن بأن هذه الأعمال ناتجة عن اختيار

حر، بينما هي في حقيقتها أعمال تختارها النساء اللواتي لا يملكن شيئاً ذا قيمة في سوق العمل فيضطررن إلى بيع أجسادهن لممارسة الجنس أو تقديم خدمات الإنجاب، إن هذا يعني أن ما يفعلنه هو شيء يجبرن عليه وليس اختياراً حراً.

تعتقد المفكرات الماركسيات أن النساء لا يشكلن طبقة اجتماعية مقابل طبقة الرجال بالمعنى الحرفي لمفهوم الطبقة في الماركسية، لأن النساء إما زوجات وبنات وعشيقات لرجال بورجوازيين أو زوجات وعشيقات لرجال بروليتاريين. وردت المفكرات أسباب الصراع القائم بين النساء والرجال إلى زيادة وعي النساء بحقوقهن نتيجة تطور ممارساتهن وخبراتهن وإدراكهن بأن ما يقمن به من أعمال غير مدفوعة الأجر، مثل أعمال المنزل وواجبات الزوجية والأمومة، تمثل أعمالا منتجة وحقيقية.

وأما الفكرة الثالثة التي لعبت دورا في فهم الماركسيات لطبيعة المرأة، فهي فكرة الاغتراب، التي استخدمها ماركس في أعماله الأولى، فقد اعتقد ماركس أن العمال مغتربون عن أعمالهم وعن أنفسهم وعن زملائهم، فهم مغتربون عن أعمالهم، لأن ما أنتجوه يعتبر شيئا لا يخصهم. وهم مغتربون عن أنفسهم، لأن إمكانياتهم كبشر تصير مصدرا للمعاملة اللا إنسانية التي يلقونها حين يعاملون كالآلات، وهم مغتربون عن زملائهم، لأن أصحاب العمل يشجعونهم على التنافس من أجل العمل والترقية، وبذلك يصبح الزميل عدواً ينبغي تجنبه. وقد وظفت المفكرات الماركسيات فكرة الاغتراب في تعبيرهن عن مشاعر النساء في ظل النظام الرأسمالي، وأعلن بأن شعور النساء بالاغتراب والتشظي واللا معنى يتعاظم يوماً بعد يوم، وعبرت الين وود Allen Wood عن ذلك قائلة: «نحن مغتربات سواء مارسنا حياتنا على أنها ذات معنى وقيمة أو أنها ليست ذات قيمة، لكننا نتوهم فنعطي لأنفسنا وأوضاعنا معنى وقيمة»[1].

تعتقد المفكرات الماركسيات أن الرجل يجد في العالم الاجتماعي العمل

---

(1) Allen W. Wood. «Karl Marx». London Rutledge and Paul 1981 P8.

والصناعة والعائلة، وهو لذلك قادر على التعبير عن نفسه في هذه المجالات. أما المرأة فإن مكانها المنزل لذلك تشعر بالاغتراب أكثر من شعور العامل الذي ينتزع منه فائض عمله، وتكون نتائج الاغتراب على حياتها أشد من نتائجه على حياة العامل، فالرجال العاملون يتخلصون من شعورهم بالاغتراب من خلال علاقاتهم بالنساء، لكن هذه العلاقات ليست خلاصا للنساء لأنها تشكل بالنسبة لهن البنية الجوهرية للقمع الموجه ضدهن، وأن العلاقات الحميمة تدمرهن لأنها تجعلهن يكرسن حياتهن لخدمة وتلبية احتياجات الآخرين وتجعل حياتهن بلا معنى في حالة غياب عائلاتهن وأصدقائهن، وأن شعور النساء بالاغتراب لن ينتهي إلا في عالم يحققن فيه أنفسهن من خلال أعمال تشعرهن بأنهن ذوات قيمة وفائدة بالنسبة للمجتمع كله وليس بالنسبة لفرد أو لجماعة من الناس[1].

انطلاقا من هذه الأفكار الرئيسية الثلاث ناقشت المفكرات الماركسيات قضايا ومشاكل تتعلق بطبيعة المرأة البيولوجية، مثل موضوعات الحمل، والولادة، والتعقيم، والإجهاض، والإباحية، والتحرش الجنسي، والاغتصاب. ونظراً للارتباط الذي تقيمه الماركسية بين طبيعة المرأة وبين نظام الإنتاج، تركزت أعمال معظم المفكرات على مناقشات الموضوعات المتعلقة بأعمال المرأة وبخاصة العمل المنزلي الذي فشل ماركس وانغلز في اعتباره عملاً منتجاً. وأفرزت مناقشاتهن اقتراحات ثلاثة وهي: اشتراكية العمل المنزلي، ودفع أجور للنساء مقابل الخدمات التي يقمن بأدائها في المنزل، وإلغاء العائلة من أجل القضاء على ثنائية العائلة / العمل.

أعلنت مارغاريت بنستون Margaret Benston أن العمل المنزلي عمل منتج وله أولوية على الأعمال التي تمارس خارج المنزل، لكن الإصرار على أن قيام النساء وحدهن بالنشاطات البسيطة المرتبطة بالمنزل والأعمال المنزلية

---

(1) See.. Ann Foreman «Femininity as Alienation: Woman and the Family in Marxism and Psychoanalysis» London: Pluto Press. 1977 P101-102.

الشاقة بما فيها رعاية الأطفال «سوف يحول دون مشاركة النساء في سوق العمل وسوف يكون خطوة إلى الوراء وليس إلى الأمام»[1]. ودعت بنستون إلى ما أسماه أنغلز اشتراكية العمل المنزلي. ونبهت إلى أنه إذا لم يتزامن دخول النساء إلى مجال الصناعة مع اشتراكية أعمال المنزل، كالطبخ والتنظيف والعناية بالأطفال، فإن النساء سوف يتعرضن إلى قمع أشد ضراوة من القمع الذي كن يتعرضن له قبل دخولهن هذا المجال. وترى أن اشتراكية العمل المنزلي لا تحرر النساء فقط وإنما تجعل كل رجل يدرك كم هي صعبة وضرورية هذه الأعمال، وبالتالي سوف يدرك أن النساء لسن عالة، وسوف لا يجد أي مبرر لقمعهن وقهرن، وعند ذلك تنال المرأة الاحترام الذي تستحقه.

أما المفكرتان ماريا روزا دالا كوستا Maria rosa Dalla Costa وسلمى جيمس Selma James، فقد أكدتا أن الأعمال المنزلية هي شرط ضروري لكل الأعمال الأخرى، وأن فائض القيمة ينتزع من الأعمال المنزلية« فالنساء يزودن الرجال بالطعام والكساء والعواطف ويبقين عجلة الآلة الرأسمالية دائرة». وقد وضعت المفكرات برنامجاً لمساعدة النساء على التحرير من تبعيتهن للرجال، واقترحن على الحكومة وأصحاب الأعمال أن يدفعوا أجوراً للنساء مقابل أدائهن للأعمال المنزلية، مؤكدات بأن رأس مال الدولة يستفيد من أعمالهن هذه[2].

لكن هذا الاقتراح لقي معارضة من قبل باربارا بيرجمان Barbara Bergmann ووصفته بأنه غير عادل لأنه يزيد من دخل النساء اللواتي يعملن في المنزل وخارج المنزل إلى الضعف أو أكثر، واقترحت بدورها أن تفرض الحكومة ضريبة خاصة على الرجال المتزوجين، وأن تجمع أموال الضريبة هذه من قبل مكتب خدمات يعتمد على ما يقتطع من مال الأزواج، وتوزع على

---

(1) Margaret Benston «The Political Economy of Women's Liberation» monthly Review 21 no4 (September 1969 P16. in Rosemary Tong Feminist Thought. OP.cit).

(2) Maria Rosa Dalla Costa and Selma James «Women and The Subversion of the Community» Bristol, England: England: Falling Wall Press 1972 P34.

الزوجات اللاتي يضطررن للتفرغ لأداء الواجبات المنزلية، وبذلك يتشكل دخل للأسرة من خارج مصادر الدخل الحكومية.

وتعتقد كل من بيرجمان وكارول لوبيت Carol Lopate أن تفرغ النساء تفرغاً تاماً لأداء الخدمات المنزلية يؤدي إلى انعزال النساء في البيوت ويشجعهن على القيام بأعمال تافهة ولا يحفزهن على القيام بالأعمال التي يقوم بها الرجال والتي تساعد على تطوير شخصياتهن، ويجعل الرجال غير مضطرين للقيام بالأعمال التي تقوم بها النساء، الأمر الذي يعزز قسمة العمل القائمة على أساس الجنس التي ترفضها بشدة النسوية الماركسية المعاصرة(1).

شددت بعض المفكرات الماركسيات على ضرورة تقويض افتراضات الرأسمالية المتعلقة باستحقاقات العمل حسب قيمته، وعبرت عن وجهة النظر هذه نانسي هولمستروم Nancy Holmstorm التي نبهت إلى أوضاع النساء في الطبقة العاملة، وأشارت إلى أن نساء هذه الطبقة يستغللن مقابل أداء أعمال بأجور زهيدة، ويقاسين من التفرقة القائمة على أساس الجنس أكثر من نساء الطبقتين الوسطى والعليا، لأنهن أقل حرية في التناسل وفي تناول حبوب منع الحمل وفي الإجهاض وفي تنشئة أطفالهن، وغالباً ما يضطهدن في العمل وفي الشارع وفي البيت.

وانتقدت هولمستروم ادعاء كوستا وجيمس بأن تفرغ النساء للعمل المنزلي يخدم النظام الرأسمالي، موضحة بأن النظام الرأسمالي يعول على إشراك النساء بالأعمال لأنهن يقبلن بأجور زهيدة(2). واحتجت جولي ماتهاي Julie Matthaei على الأجور الزهيدة التي تتقاضاها النساء العاملات. وقالت: «علينا أن نقرر بأن كل الأعمال تتساوى في قيمتها، فربما تكون الأعمال التي يقوم بها العامل غير

---

(1) See.. Barbara Bergmann. «The Economic Emergence of Women» New York: Basic Books 1986 P212. See also Carol Lopate «Pay For Housework» Social Policy 5 no3 (September - October 1974) P28 IN. Rosemary Tong. op,cit.

(2) Johanna Brener and Nancy Holmstrom. «Women Self-Organization: Theory and Strategy» Monthly Review 34. No11 (April 1983): 40. in Rosemary tong. op.cit.

الماهر والأعمال الروتينية أكثر صعوبة من غيرها، خاصة وأن هذه الأعمال تتنكر لإنسانية العامل، فلماذا نعطي الأجور الأعلى لمن يقومون بأعمال تتيح لهم تطوير إمكانياتهم»[1]؟

لكن أكثر الاقتراحات تشدداً كان اقتراح إيلي زراتسكي Eli Zeratsky الذي دعا إلى الإطاحة بالعائلة كجزء من تغيير النظام العام وتدمير النظام الرأسمالي، وأكد أن المرأة لن تحقق أي تحرر بمجرد دخولها سوق العمل طالما بقيت العائلة في شكلها الحالي، لأن كل امرأة في العائلة سوف تكون تابعة للرجل سواء دخلت مجال القوى العاملة أو لم تدخل، واقترح أن تلغى ثنائية العمل/ العائلة، وثنائية الذكر/ الأنثى كخطوة في سبيل تغيير الشكل الحالي للعائلة، واعتبار عمل المرأة في المنزل عملاً منتجاً بالمعنى غير التقني لكلمة إنتاج، وبذلك تتساوى النساء مع أولئك الذين يعملون في المجال العام، وقال: «فعندما يصبح لعمل المرأة قيمة مثل عمل زوجها الذي يتقاضى عليه أجراً، يمكن عندئذ للرجال والنساء أن يعملوا معا لكي يتغلبوا على التصدع واللذين الذي خلفهما النظام الرأسمالي»[2]. ونبه زراتسكي النساء إلى ما سببه لهن المجال الخاص من شعور بالوحدة والعزلة، وحثهن على أن يشعرن بقيمة أنفسهن وقيمة العمل الذي يقدمنه للآخرين وللمجتمع. وقد لقيت آراء زراتسكي استحساناً وتأييدا من عدد من المفكرات الماركسيات اللواتي أكدن أهمية خبرات النساء كعاملات وكأعضاء في الأسرة.

ثالثاً ـ وجهة نظر النسوية الراديكالية في طبيعة المرأة

شكل تصور الراديكاليات للطبيعة البشرية ولواقع المجتمع تحديا للحركتين النسويتين، الماركسية والليبرالية، رغم ما تحمله النسوية الراديكالية من

---

(1) Teresa Amott and Jolie Matthaei: «Comparable Worth in Comparable Pay» Radical America 18, No5 (September. October 1984): 25. in Rosemary Tong. Op.cit.

(2) Eli Zaretsky, «Socialism and Feminism 11: Socialist Politics and the Family» Socialist Revolution 4, no1 (January - March 1974): P87-93 in.. Rosemary Tong op.cit.

افتراضات وآراء تدين بها لهاتين الحركتين. تفترض المفكرات الراديكاليات مثل معظم مفكرات الحركات النسوية، أن الرجال يسيطرون على النساء في كل مجالات الحياة وأن العلاقة بين الرجال والنساء تقوم على أساس القوة، وأن الهيمنة على النساء تتخذ كنموذج لفهم سائر أنواع القمع الموجه ضدهن والذي يتغير معناه على مدى العصور وفي كل الثقافات. ويفترضن أيضاً أن النساء هن أول الجماعات التي أخضعت وسببت تبعيتهن أنواعا أخرى من التبعيات.

تأثرت المفكرات الراديكاليات بادئ الأمر بأيديولوجيا النسوية الليبرالية، التي تفهم الطبيعة البشرية وفقاً لمبدأ الفردانية وتؤكد بأن الإنسان حر في اختيار دوره الجنسي، وأن المجتمع لا يشكل بالضرورة الفرد، لأن الفرد يمكن أن ينسحب من المجتمع ويتخلى عن هويته التي فرضتها عليه جماعته الاجتماعية ويختار مستقبله ومصيره.

فهمت الراديكاليات طبيعة المرأة انطلاقاً من فكرة دور الجنس، لكنهن تخلين فيما بعد عن هذه الفكرة نتيجة تأثرهن بالماركسية، واستعضن عنها بفكرة وحدة الجنسين، ثم استخدمن أخيراً مفهوم الخنوثة لتجاوز التفسير التقليدي للذكورة والأنوثة، وفسرن هذا المفهوم تفسيراً يختلف عن التفسير النفسي والاجتماعي. لكن أياً كان نوع العبارات التي استخدمتها المفكرات الراديكاليات فإن ما أجمعن عليه هو أن مشكلات النساء ترتبط جميعها بطبيعة جنسهن. وعبرت عن ذلك شيلميث فايرستون Shulmith Firestone بقولها: «إن طبقة الجنس عميقة لدرجة يتعذر رؤيتها»[1].

اعترضت المفكرات الراديكاليات على التفسير النفسي والاجتماعي لظاهرة تبعية النساء وقدمن تفسيراً بيولوجيا لكثير من المشكلات الناتجة عن سيادة الذكر اجتماعيا، مثل مشكلة التحرش الجنسي، ومشكلة التمييز في العمل، ومشكلات أخرى تتعلق بالمرأة نفسها كالتردد والبرود الجنسي، ورأين

---

(1) Shulamith Firestone. «The Dialectic of Sex». New York: Bantom Bools 1970 p12.

أن أسباب المشكلات الأخيرة ترجع إلى التمييز القائم على أساس الجنس بين الذكور والإناث الذي يلاحظ في أساليب المأكل والملبس وفي النشاطات التي يمارسها الجنسان في البيت وفي وقت الفراغ وفي علاقاتهما الاجتماعية، وأعلن أنه لا ينبغي أن يكون هنالك صفات تتعلق بالأدوار تعزى لأي إنسان تقوم على أساس جنسه. ويبدو أن إعلانهن هذا جاء نتيجة تأثرهن بالفكرة الماركسية عن الصراع الطبقي. لكنهن فهمن هذا الصراع بشكل يختلف عن فهم الماركسية له، فالصراع كما يرونه ليس بين طبقة اجتماعية وأخرى وإنما هو صراع بين الرجال والنساء، فالرجال في كل المجتمعات الأبوية يشكلون طبقة مسيطرة تقمع النساء، اللواتي بدورهن يشكلن طبقة تخضع لهيمنة الرجال.

قدمت فايرستون رؤية نسوية ديالكتيكية متطورة عن الصراع الطبقي بعد مراجعتها للنظرية المادية التاريخية التي قدمها ماركس وانغلز. واقترحت أن يكون المفهوم الرئيسي لهذه النظرية مفهوم طبيعة الجنس وليس مفهوم الاقتصاد وقالت: «إذا أردنا أن نعرف أصل تبعية النساء، فإننا نحتاج إلى تفسير بيولوجي وليس الى تفسير اقتصاديّ[1]. ونبهت إلى أن عدم المساواة بين الجنسين لا يرجع إلى الفروق البيولوجية الملاحظة فقط، وإنما إلى حقيقة الأدوار المتعلقة بالإنجاب التي أدت إلى قسمة العمل بينهما، وأنعشت نموذج التحيز القائم على أساس السمات البيولوجية. ودعت فايرستون إلى ثورة بيولوجية تطمس كل الفروق بين الجنسين وتلغي الأدوار الجنوسية[2].

أعلنت المفكرات الراديكاليات بأنهن سوف يأخذن على عاتقهن تحرير النساء من قفص الأنوثة وشجعن لذلك الثقافة الخنثوية التي تخفض الفروق بين الذكور والإناث، وعملن على إزاحة الثقافة الذكورية التي تعزز هذه الفروق، واقترحن عدة طرق ادعين أنها تخلص النساء من هيمنة الذكور، مثل رفض

---

(1) Ibid P1-12.

(2) Ibid P1-12.

العلاقة الجنسية القائمة على أساس التغاير الجنسي، وتشجيع ممارسة الإهاجة الجنسية الذاتية (العادة السرية) وممارسة السحاق.

ودعت ميليت Kate Millett إلى إلغاء كل الأوضاع والأدوار التي شكلها نظام الجنس ـ الجنوسة الذي وصفته بأنه نظام بطريركي، وأشارت إلى أن الإنجازات البشرية والمصالح والطموحات تستند إلى الذكر، بينما يخصص للأنثى دور محدد يميل إلى جعلها أسيرة الممارسة البيولوجية التي توصف بأنها نشاط حيواني وقالت: «إن الإيديولوجيا البطريريكية عظمت الفروق البيولوجية بين النساء والرجال حين جعلت أدوار الهيمنة تخص الرجال وحدهم وجعلت أدوار التبعية من نصيب النساء... إن هذه الإيديولوجيا تصدر عن العائلة وعن المؤسسات الأكاديمية والكنائس لتعزز تبعية النساء للرجال ونتيجة ذلك تذوّت معظم النساء الشعور بالدونية أمام الرجال»[1].

وحثت ميليت النساء أن ينظرن إلى صفات المخنثين نظرة إيجابية، مؤكدة أنه ليس صعباً أن توجد الصفات الذكورية والأنثوية وتتكامل في شخص واحد، وأنه من الضروري أن يملك كل فرد الصفتين معاً كي ينمو ويحيا في المجتمع بشكل أفضل[2]. وتعتقد ميليت أن هنالك سمات إيجابية عند الذكور شوهت البطريركية معانيها حين ركزت على الجانب السلبي لسلوك الذكر واتجاهاته. وهي ترى أن الشخص المخنث يمكن أن يتشكل إذا تم التركيز على السمات الإيجابية عند الذكور وعند الإناث[3].

---

(1) Kate Millett. «Sexual Politics» Gardern City, Ny: Doubleday 1970 P178.

(2) لم تكن الدعوة إلى الخنوثة جديدة على الفكر النسوي فقد دعت مارلين فرنش Marlin French منذ أوائل القرن العشرين في كتابها ما وراء القوة «Beyond Power» إلى إقامة مجتمع خنثوي وإلى إعادة تأويل معظم السمات والقيم؛ وقد كانت فرنش تخشى أن تطغى قيم التنافس، في المجتمع الأبوي على قيم التعاون التي تميز الإناث، ولذلك دعت إلى إعادة اعتبار قيم الأنوثة وأفعال الحب والمشاركة في المجتمع وصرحت بأن الإنسانية حددت في الماضي وما زالت تحدد بقيم وصفات الذكور، وأنها ينبغي أن تتحدد في المستقبل بقيم الإناث وسماتهن.

(3) Kate Millett. «Sexual Politics» Op cit.

دعت المفكرة الراديكالية ماري دالي Mary Daly هي أيضاً إلى إقامة مجتمع خنثوي ومضت في دعوتها هذه أبعد مما دعت إليه ميليت، فهي لم تجعل الخنوثة نهاية الطريق التي ابتدأت بالبطريركية. ففي كتابها ما وراء الإله الأب «Beyond God The Father» اعتبرت الإله نموذجاً لكل نظام أبوي، مشيرة إلى أن الأديان السماوية الثلاثة تحدثت عن إله متعال ومقيم خارج العالم، واقترحت دالي أن يستعاض عن الإله المتعالي بإله محايث يحل بالكون، ويعتقد به على أنه الأنا والنحن معاً، ويمثل علاقة موضوع بموضوع أو ذات بذات. وبذلك تتساوى المرأة والرجل أمام هذا الإله. وترى دالي أن الاعتقاد بإله متعال أو بثنائية الله/ الآخرون، هو انعكاس للمجتمع البطريركي الذي يقسم الإنسانية إلى قطبين قطب يمثل الأنا أي الرجل وقطب يمثل الآخر أي المرأة، وأن الطريقة الوحيدة للتغلب على التفكير المتمركز حول الأنا الآخر هو تدمير المجاز الجنوسي، وذلك بتشكيل الشخص المخنث الذي لا هو أنا ولا هو آخر وإنما هو ما وراء الشكلين[1].

رفضت دالي الفهم النسوي الليبرالي للخنوثة[2]. وأوضحت في كتابها أمراض النساء Gyn Ecoloy أن السمات الذكورية والسمات الأنثوية تستحق أن يحافظ عليها، وهي ترى أن السمات الأنثوية مثل العطف، والحب، والمشاركة، والقدرة على تلبية حاجات التربية والتغذية ينبغي أن لا يبالغ فيها حتى لا تصبح نوعاً من الماسوشية الأنثوية، التي هي دائماً ليست صفة مرغوباً فيها وقالت: «إن الحب شيء جيد لكنه في ظل الأبوية يصبح عند المرأة شكلاً من أشكال التضحية بالذات والاستشهاد، لهذا لن يوجد الشخص المخنث ولن يبدأ إلا إذا قالت المرأة

---

(1) Mary Daly. «Beyond God The Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation». Boston: Press 1973. P105. in Rosemary Tong op.cit.

(2) تعتقد المفكرات الليبراليات أن السمات الذكورية والأنثوية تتساوى في قيمتها وأن الشخص المخنث هو من تتكامل عنده هذه الصفات. لكن انفصال هذه الصفات عن بعضها يولد مشكلة. لهذا تستطيع النساء الراغبات في تحقيق شخصية متكاملة تطوير سمات تماثل سمات الرجال وهذه السمات تحررهن من القمع الموجه ضدهن.

لأخلاق التضحية لا وقالت نعم لقيم أخلاق الشخصية ب فحين نرفض أن نكون الآخر ونصبح أشخاصا لنا حاجاتنا ورغباتنا واهتماماتنا، عند ذلك فقط تصنع المرأة نهاية لعبة الرجل، لعبة الرجل السيد والمرأة العبدة. وما إن تتوقف هذه اللعبة المؤذية فإن الجنسوية Sexism سوف تنتصر، وكل المذاهب الأخرى سوف تنهار وتنهار معها كل التصنيفات والألقاب والمقولات التي سوف يتغلب عليها وجود جديد هو وجود الشخص الكل أو الشخص المخنث»[1].

وتعتقد دالي أن وحشية الذكر ليس لها أساس فيزيائي وإنما سببها النظام البطريركي الذي تشكل بنيته التحتية كل الشرائع الدينية والدنيوية. وترى ان ثالوثاً غير مقدس من الاغتصاب والإبادة الجماعية والحروب يندمج في الرجل البطريركي الذي يمثل العرقية والإثنية والطبقية، وأن هذا الرجل لديه سلطة واحدة وهي استشهاء الموتى. ولهذا لا يكتفي الرجال بقمع عقل النساء فقط وإنما يقمعون أيضاً أجسامهن من خلال ممارسات تؤدي إلى موتهن، ودليل ذلك حرق الأرامل الهندوسيات، وربط أرجل الفتيات الصينيات، وحرق الأوروبيين للساحرات. ومما تجدر ملاحظته أن أفكارا ثلاث كان قد تضمنها كتابها «ما وراء الله»، وهي أفكارها عن الله، واللواط، والخنوثة قد تراجعت عنها في كتابها الأخير. وأعلنت أنها ترفض فكرة الله لأنها تشير إلى الموت ونهاية استمتاع المرأة بالحياة. وترفض فكرة الاعتراض على اللواط لأن للنساء الحق بأن يمارسن السحاق. وترفض فكرة الخنوثة لأنها كلمة ملتوية تعبر عن نصفين مشوهين من الإنسان ملتصقين معاً[2].

وحاولت في كتابها «الشهوة النقية «The Pure Lust» استبدال بعض العبارات وبعض المعاني لمفاهيم صرحت بأن الرجال أطلقوها على النساء، واستعاضت عنها بعبارات ومعان جديدة غير تلك التي وردت في معاجم

---

(1) Mary Daly. «Gyn Ecology: The Metaethic of Radical Feminism». Boston: Beacon Press 1978 P59. in Rosemary Tong. op.cit.

(2) Ibid P334-337.

اللغات[1]. وادعت أن الكلمات التي تشير إلى السمات الإيجابية عند الإناث مثل الرقة، والحنان، والرعاية، والكلمات التي تشير إلى السمات السلبية عندهن ما هي إلا ألقاب أطلقها الذكور عليهن، فالبطريركية هي التي شكلت كل سمات الأنوثة، والأفضل للنساء أن يرفضن هذه الألقاب وكل ماله علاقة بها. وحثت النساء أن يتمسكن بصفات القوة التي يدعيها الرجال وأن يتخلين عن صفات الضعف التي تنسب إليهن[2].

إن تركيز المفكرات الراديكاليات على الصفات الأنثوية القائمة على أساس بيولوجي في فهمهن طبيعة المرأة وواقعها، أدى إلى رفض معظمهن تشجيع الخنوثة واستنتاج عدد كبير منهن بأن بيولوجيا الإنسان ثابتة وهي التي تفسر سيادة الذكر على الأنثى. واقتربت آراء بعضهن من آراء اللانسويات اللواتي يؤكدن الحتمية البيولوجية ويبررن على أساسها تبعية النساء. فقد رأت الطبيبة الراديكالية ماري جين شيرفي Mary Jean Sherfey أن قمع الرجال للنساء ضروري لأنه يكبح الدوافع الجنسية الجانحة عند النساء وقالت: « إن القمع القوي لجنوح المطالب الجنسية عند النساء هو شرط ضروري لترويج أية حضارة حديثة وثقافة حية.... وإن هذا القمع ضروري من اجل الوجود الأسري الأفضل»[3]. وافترضت المفكرة سوزان براونملر Sozan Brownmiller أن أساس القمع الموجه ضد النساء هو بيولوجيا الجنس، مؤكدة أن تبعية النساء

(1) قدمت دالي تفسيراً جديداً لعدد من الكلمات وقالت: إن كلمة Hay التي تعني في اللغة المرأة القبيحة التي تجلب الشر ينبغي أن تفسر بأنها تعني المرأة التي ترفض مطالب الثقافة البطريركية، وأن كلمة Lust التي تعني الشهوانية وتنسب هذه الصفة للمرأة ينبغي أن تفهم بمعنى النشاط والرغبة الملحة والشوق والخصوبة. وعرضت دالي مجموعة من الكلمات المعبرة عن المشاعر مثل الحب والرغبة والفرح والحزن والغضب مقابل كلمات قالت بأنها تعبر عن مشاعر بلاستيكية ينبغي أن تتجنبها النساء مثل مشاعر الذنب والقلق والإحباط.

(2) تعتقد اليسون جاغار أن دعوة دالي النساء إلى التمسك بصفات القوة ورفض صفات الضعف تجعلها تقترب من نيتشه الذي ميز بين نوعين من الأخلاق: الأخلاق العليا والأخلاق الدنيا.

(3) Mary Jane Sherfey. «A Theory on Female Sexuality». New York Vintage Books 1970 P224-225.

متأصلة في بيولوجيا الإنسان التي تساعد الرجل على اغتصاب المرأة وقالت: «إن الاغتصاب لم يعد امتيازاً يحوز عليه الرجل فقط إنما هو أيضاً سلاح ضد النساء وهو مبدأ رغبة الرجل ومصدر خوف المرأة»[1]. لكن براونملر تجنبت القول بأن المرأة سوف تظل خاضعة للرجل بسبب طبيعة بنيتها، وأشارت إلى أن النساء اندمجن في أجهزة الدولة من أجل إيجاد تشريع ضد الاغتصاب.

إن التركيز على الأسس البيولوجية في فهم طبيعة المرأة يبدو أكثر عمقاً عند المفكرة فايرستون. فهي تعتقد أن القوة المحركة للتاريخ هي الجنس الذي يقسم المجتمع إلى طبقتين محددتين بيولوجيا من أجل الإنجاب وتنشئة الأطفال ورعايتهم. وترى أن قسمة العمل بين الرجال والنساء ذات أساس بيولوجي وأن وحدة الذكر ـ الأنثى، ووحدة الإنجاب ـ الرضيع تتواصل في المجتمع وفي كل ما يدعوه الماركسيون طرق الإنتاج، وأن استمرارية هاتين الوحدتين ترجع للتشكل البيولوجي في الطبيعة الإنسانية، فالنساء ضعيفات فسيولوجيًا ويعتمدن على الرجال من أجل البقاء الفيزيولوجي.

استنتجت فايرستون أن قهر النساء ناتج عن أسباب بيولوجية وقالت: «إذا استطاعت التكنولوجيا أن تنهي دور النساء كمنجبات للأطفال (تقصد دور الحمل والولادة)، فإنها يمكن أن تلغي دور الرجال كمنجبين»[2]. وهي تعتقد أن التكنولوجيا سوف تؤفر عدم حاجة أي فرد لحمل الطفل بألم وصعوبة، وعدم حاجة الفرد للكدح من أجل الحياة. وعند ذلك يمكن التغلب على الأنظمة والأفكار التي تقسم المجتمع الإنساني إلى مذكر قاهر وأنثى مقهورة، وإلى مستغل ومستغل وإلى أبيض وأسود. ودعت فايرستون الى ثقافة خنثوية توحد الثقافتين الأنثوية والذكورية في كل متكامل. وحملت على الإنجاب كدور تضطلع به المرأة وحدها. وقالت: «إن ما يتردد في المجتمع من أن إنجاب

---

(1) Susan Brown Miller. «Against Our Will: Men Women and Rape». New York Bantam 1976 p6.

(2) Firestone «The Dialectic Of Sex» Op cit P242.

الطفل متعة هو خرافة أبوية. وإن الحمل همجية، والولادة في أفضل أحوالها هي الأسوأ، والأمومة البيولوجية هي أصل الشرور كلها»[1].

لقي اقتراح فايرستون ودعوتها إلى الإنجاب التكنولوجي معارضة شديدة من قبل شتى الحركات النسوية، ومن قبل زميلاتها المفكرات الراديكاليات اللواتي يعتقدن أن الإنجاب التكنولوجي لا يوازي الإنجاب الطبيعي، لأنه ينزع ما تبقى للنساء من قوة ويضعها بأيدي الرجال، الذين يملكون الحيوانات المنوية، فيتحررون من اعتمادهم على النساء في حفظ ذريتهم وتقوي بذلك سلطتهم. وأكدت المفكرتان ماري أوبرن Mary Obrien وادرين ريتش Adrien Rich أن قوة المرأة وقوة الرجل ترتبطان بعملية التناسل، فهذه القوة هي منبع تحرر النساء وتفتح إمكانياتهن. وتعتقد المفكرتان أن الرجال يدركون أن الحياة الإنسانية ناتجة عن ولادة المرأة التي تملك وحدها قوة خلق الحياة، ويدركون أيضا مدى اتصال الأم بالطفل الذي تنجبه وتتعايش معه منذ لحظة تكونه، ومدى اغترابهم هم أنفسهم عن أطفالهم. ولهذا يلجأ الرجل في العادة إلى التحكم بالمرأة والتحكم بقوة إنجابها ليؤكد لنفسه أبوته ويقلل من قيمة المرأة ودورها في عملية التناسل، ويعتقد أنه عندما يفعل ذلك يتحكم بأبنائه ويمتلكهم[2].

أثار النقاش الدائر حول تكنولوجيا الإنجاب التساؤل عما إذا كانت الأمومة الاجتماعية أفضل من الأمومة البيولوجية والتساؤل عما إذا كانت الأم المتعاقدة تغني عن الأم الحقيقية، وقد أيدت آن أوكلي Ann Oakley فايرستون في حملتها على الأمومة البيولوجية وقالت: «إن الأمومة خرافة تقوم على أساس اعتقادات ثلاثة، وهي أن كل النساء يحتجن أن يكن أمهات، وأن كل امرأة تحتاج إلى الأطفال وأن كل الأطفال يحتاجون إلى أمهاتهم»[3]. وفي محاولة أوكلي تأكيد

---

(1) Ibid PP198-199.

(2) See.. Mary O'brien. «The Politics of Reproduction». Boston: Routledge and Kegan Paul 1981. PP58-60. See also Adrienn Rich. «of Woman Born». New York W. W Norton 1979 p11.

(3) Ann Oakley «Women's Work: The House Wife, Past and Present» New York: Pantheon Books 1974 p186.

زيف هذه الادعاءات قالت: إذا كف الوالدان عن إعطاء الفتيات لعبا، وكفت المدارس والكنائس ووسائل الإعلام عن تمجيد الأمومة، وكف علماء النفس والأطباء عن محاولة تغيير الصفات الذكورية عند الإناث، فإن عدداً قليلاً من النساء سوف يرغبن في أن يكن أمهات، ونفت أن تكون الأمومة غريزة، مدعية أن الدليل على ذلك هو أن الأمهات اللواتي اضطهدن يعاملن أطفالهن بقسوة، وأكدت عدم حاجة الأطفال إلى أمهاتهم، مدعية أن الطفل المتبنى يستطيع أن يتكيف، بطريقة لا تختلف عن تكيف الطفل غير المتبنى[1].

انتقد عدد كبير من المفكرات الراديكاليات فكرة الأم البديلة أو المتعاقدة التي تتقاضى أجرا مقابل حملها الجنين، وشبهنها بالبغي التي تأخذ أجرا مقابل استعمال جسدها. فالمرأة البغي، كما تعتقد الراديكاليات، صنعها المجتمع حين علم الفتيات أن بإمكانهن أن يحصلن على إعجاب الرجال وأموالهم إذا فشلن بكل شيء مقابل أن يقدمن لهم أجسادهن. والأم المتعاقدة صنعها المجتمع أيضاً حين علم الفتيات بأنهن أفضل من الأولاد إذا استطعن أن يشاركن بكل ما يملكن بما فيه أجسادهن. وقد حذرت جيني كوري Genea Corea بشدة من فكرة الأم المتعاقدة موضحة بأن هذه الفكرة سوف تخدم المرأة المتميزة اقتصاديا، التي يمكنها أن تستأجر امرأة فقيرة تلبي حاجتها للإنجاب. وفي هذه الحالة تتحمل الأم البديلة أعباء تضاف إلى ما تضطلع به في العادة من مهمات ومسؤوليات. ونبهت إلى خطورة ما ستؤول إليه أحوال النساء في المستقبل إذا تقبلن هذه الفكرة، حيث سيكون هنالك نساء قويات يحملن الأجنة في أرحامهن ونساء جميلات يربين الأطفال الجدد، وبذلك «تقسم المرأة إلى أجزاء وتصبح سمات امرأة»[2].

وفي معرض النقاش حول طبيعة المرأة، ساهمت المفكرات الراديكاليات

---

(1) Ibid PP199-203.

(2) Genae Corea «The Mother Machine» New York Harper and Row. 1985 P231.

في الحوار حول مسألة الإباحية وما يتعلق بها من أدب ومن نشاطات جنسية ومادية. وكان الحوار حول هذه المسألة قد اشتد بين المثقفين المحافظين المدافعين عن الأخلاق التقليدية وبين الليبراليين المدافعين عن الحرية[1]. وعارضت المفكرات الراديكاليات بشدة الإباحية في الأدب والفن، أما عن الإباحية في مجال العلاقات الجنسية فإنهن يرين أن هنالك نوعين من العلاقات: النوع الأول دعونه «الحب الجنسي Erotic»، وهي العلاقة بين طرفين متراضيين ومتساويين عاطفياً، والنوع الثاني دعونه «ثاراتك»، Tharatic وهي العلاقة التي لا تقوم على التراضي وتبادل العواطف بين الطرفين. وشجعن النوع الأول من العلاقات، أما النوع الثاني فرفضنه لأنه يشجع الرجل على أن يسيء للمرأة ويعاملها كموضوع.

وشجعت الراديكاليات النساء على ممارسة السحاق واعتبرنه نموذجاً يخدم النشاط الجنسي الأنثوي ويلبي حاجات النساء ورغباتهن الخاصة. ورأت بعض المفكرات أن الالتزام التام بالمذهب النسوي يتطلب أن تكون المرأة سحاقية، واحتججن على الفكرة القائلة إن التغاير الجنسي يعبر عن اكتمال الأنوثة. وعبرت عن ذلك شارلوت بنش Charlotte Bunch عندما قالت: «إن جوهر التغاير الجنسي هو الرجل الذي يرفض السحاق لأنه في غير مصلحته.. وإن الجنس ليس أمراً خصوصياً إنه مسألة سياسية تتعلق بالهيمنة والقمع

---

(1) يرى المحافظون أن أفضل ممارسة للجنس هي الممارسة الي تقوم على أساس التغاير الجنسي وتأخذ شكلها في الزواج وتحافظ على النسل. وأن الانحراف عن هذا النوع من الممارسة يفسد الحضارة. وأن الأدب والفن الإباحيين لا يستحقان الحماية لأنهما يركزان على الأعضاء الجنسية ولا يتعلقان بالفكر ويفتقران إلى القيم السياسية والعلمية. أما الليبراليون الذين يشددون على مبدأ الحرية فإنهم يرون أن ممارسة الجنس مسألة جمالية وليست فضيلة أو مسألة أخلاقية. وأن أية نشاطات جنسية مادية هي محاولة لإيجاد نوع من الممارسة يتغلب على التزمت الجنسي غير الصحي والموروث عن العهد الفيكتوري. وأن الأدب الإباحي هو كلام واقعي ذو رسالة اجتماعية تشجع على أن يهيج الفرد نفسه من خلال بدنه ويجاهر بشهوته... وقد طالب هؤلاء الليبراليون بأن يسمح القانون لكل فرد بأن يشبع رغبته الجنسية مع من يسره حيثما وأينما شاء شرط أن لا يتأذى الأخير من هذه العملية.

والقوة.. وإن السحاقية هي تهديد للسياسة الأيديولوجية الذكورية وللأسس الاقتصادية لتعالي الذكر»[1].

وأيدت المفكرة مارلين فراي Marlin Frye ممارسة السحاق، ودعت الى انفصال النساء عن الرجال في كل المؤسسات والعلاقات والأدوار والنشاطات البطريركية التي تدار لمصلحة الذكور وتبقي على تميزهم عن النساء. وأكدت أن الرجال يمارسون القمع والإكراه المادي لتطويع النساء لعبوديتهم ولكي يصبحن مثل الحيوانات موجهات لتلبية رغبات من يستغلونهن. وحثت النساء على الانتباه لأنفسهن وعلى عدم الموافقة على خدمة الرجال والاستجابة لوحشيتهم وشروطهم. وترى فراي أن المرأة التابعة الخاضعة لمعايير البطريركية لا تشبه الذكر، لأن سلوك الذكر وحشي وبربري، بينما المرأة بطبيعتها نقية وبريئة من وحشية البطريركية[2]. وفي الواقع لقيت دعوة فراي النساء إلى الانفصال عن الأزواج وإشباع رغباتهن الجنسية عن طريق ممارسة السحاق آذاناً مصغية لدى عدد من الراديكاليات اللواتي امتنعن عن ممارسة الجنس مع أزواجهن وأصدقائهن، وأقمن مؤسسات خاصة بالنساء، وشجعن الثقافة التي تمجد العواطف أكثر من العقل، واعتقدن أن مواقفهن سوف تطيح بتعالي الذكر وتدمر النظام البطريريكي.

رابعاً ـ وجهة نظرالنسوية الاشتراكية في طبيعة المرأة

انبثقت النسوية الاشتراكية كحركة تحررية من الحركة الليبرالية وتضمنت نظريتها عن المرأة مبادئ استلهمتها من الحركتين النسويتين الماركسية والراديكالية، بعد أن انتقدت الجوانب السلبية فيهما، لكن رغم انتقاداتها هذه

(1) Sharlotte Bunch. «Lesbians in Revolt» in Marilyn Persall «Women and Values». ed. Belmont Calif: Wadsworth 1986 PP129-130.

(2) Marilyn Fry «Some Reflections on Separatism and Power» in «The Politics of Reality» Trumansburg. New York The Crossing Press 1983 P96.

فإنه من الصعب وضع حد فاصل بين مبادئها ومبادئ هاتين الحركتين. إن المشكلة الرئيسية بالنسبة للنسوية الاشتراكية ولسائر الحركات النسوية هي تقديم تفسير لتبعية المرأة وعلاقة تلك التبعية بطبيعتها، وتقديم حلول تساعد على إنهاء القمع الموجه ضد النساء، لا سيما وأنهن يشكلن نصف العالم، لكنهن ما زلن تابعات للرجال الذين يهيمنون على جميع المؤسسات ابتداء بالأسرة وانتهاء بأعلى سلطة في الدولة.

تعتقد المفكرات الاشتراكيات أن تقديم تفسير مناسب لطبيعة المرأة ولتبعيتها يتطلب استخدام مقولات جديدة تتعلق بالنساء وبالمجال العام والمجال الخاص في الحياة الإنسانية، ويتطلب أيضاً أن تقدم هذه المقولات، بعبارات سياسية واقتصادية، فهماً جديداً لموضوعات كانت تعتبر مسائل شخصية؛ مثل موضوعات العلاقة الجنسية، والحمل والولادة، وتنشئة الأطفال ورعايتهم. ومن أجل تقديم هذا النوع الجديد من الفهم، استخدمت النسوية الاشتراكية افتراضات من الحركتين النسويتين الماركسية والليبرالية، لكنها لم تلتزم حرفيا بتلك الافتراضات وإنما طورتها وخرجت باستنتاجات جديدة عن الطبيعة الإنسانية والصراع الطبقي والفروق بين الجنسين.

وقد وافقت المفكرات الاشتراكيات على وجهة نظر الراديكاليات بأن ما هو شخصي هو سياسي وبأن النساء يشكلن طبقة. لكنهن لم ينظرن إلى نشاطات النساء على أنها ذات أساس بيولوجي ولم يعطين الأولوية لصراع النساء من أجل التحرر كما فعلت الراديكاليات. كذلك لم يعتبرن هذا الصراع تابعا للصراع بين الطبقات كما فعلت الماركسيات، وإنما اعتبرنه دفاعا عن النفس وربطنه بالأنظمة المهيمنة، وبالعرقية، والإمبريالية وأكدن بأن جميع هذه الأنظمة تتضافر معاً وأن إلغاء أي نظام منها يتطلب إلغاءها جميعاً[1].

التزمت المفكرات الاشتراكيات في فهمهن للموضوعات المتعلقة بالنساء

---

(1) See... Alison Jaggar «Feminist Politics and Human Nature» Op cit.

مثل الجنس والإنجاب وما يرتبط بها بالمنهج الماركسي الديالكتيكي وفسرن هذه الموضوعات تفسيراً مادياً تاريخياً، وخالفن من ناحية المفكرات الراديكاليات اللواتي يفترضن الحتمية البيولوجية ويعتقدن بوجود طبيعة ثابتة للمرأة، بينما تطابقت وجهة نظرهن، من ناحية أخرى، مع وجهة نظر النسوية الماركسية التي تفترض أن الإنسان كائن تاريخي يعيد خلق نفسه عن طريق الممارسة، وأن هنالك علاقة ديالكتيكية بين بيولوجيا الإنسان وبين بيئته الطبيعية والاجتماعية، وأن فعالية الإنسان في مجتمع معطى تخلق التميز الفيزيقي والسيكولوجي للنوع الإنساني في هذا المجتمع. وترى المفكرات الاشتراكيات أن الفروق بين الجنسين هي فروق سيكولوجية أكثر من كونها فروقاً فيزيقية طالما أن جزءاً من الإنسان قد تشكل اجتماعياً، وأن الممارسة هي التي تحدد الصفات السيكولوجية والفيزيقية. ونشطن في البحث عن أدلة تثبت العلاقة بين الحياة الداخلية للإنسان وبين خبراته الاجتماعية، وعن أدلة تثبت تأثير الحياة الاجتماعية على بنية الإنسان ووظائف أعضائه. واهتممن بشدة بالفروق السيكولوجية بين الجنسين وأعطينها الأولوية على كل الفروق الأخرى[1].

حاولت بعض المفكرات وعالمات النفس الاشتراكيات، مثل جايل روبن Gaule Robin وجين فلاكس Jane Flax وجوليت ميتشيل Juliet Mitchel ودورثي دنيرستين Dorthy Dinnerstein ونانسي شودور Nancy Chodorow توضيح الكيفية التي ترسخ فيها صفات البنية الذكورية والأنثوية في نفوس الرضع ونفوس الأطفال الناشئين، واستخدمن في تفسيرهن لهذه الظاهرة منهج التحليل النفسي، لكنهن تجنبن المزا لق التي وقع فيها فرويد بسبب افتراضه وجود طبيعة بيولوجية ثابتة عند الذكور والإناث، وهو ما يتعارض مع اعتقاد النسوية

---

(1) أدين للمفكرة أليسون جاغار في توضيحها لوجهة نظر المفكرات الاشتراكيات في كتابها السياسة النسوية والطبيعة الإنسانية من خلال مقارنتها بين الحركات النسوية، فهي تعتقد أنه من المتعذر التعرف إلى وجهة نظر الاشتراكيات دون إجراء هذه المقارنة.

الاشتراكية بحرية الإنسان الاجتماعية، ومع افتراضها بأن صفات الجنوسة الناتجة عن خبرات الإنجاب لا يمكن ربطها بالبيولوجيا وحدها. . ولهذا وصفت جايل روبن آراء فرويد بأنها فاسدة وقالت: «إن التحليل النفسي الذي قدم وصفاً لإجراءات تقسم الجنس وتشوه كيفية تحول الرضيع إلى صبي أو بنت هو نظرية نسوية فاسدة». وأكدت روبن أن البنية الجنوسية التي تمثل حياة الإنسان الداخلية وجسمه وسلوكه قد شكلتها منذ الطفولة العلاقات الاجتماعية (علاقة الطفل بوالديه)، وعززتها الخبرات المتنوعة في مجالات الحياة المختلفة. وأن أي تغير في العلاقات الاجتماعية يحدث تغيراً في الطبيعة الإنسانية[1].

وتعتقد جوليت ميتشي Juliet Michell أن سيكولوجية المرأة نتجت عن عقدتي الخصاء وأوديب اللتين تتناغمان بالضرورة مع المجتمع البطريركي الذي هو المجتمع الوحيد في عالم الإنسان. وتؤكد أن المرأة تعيش في كل زمان ومكان «في علاقة مع قوانين الأب، سواء كانت هذه المرأة جميلة أو قبيحة، غنية أو فقيرة، سوداء أو بيضاء، وأن أوضاع النساء ووظائفهن تكون دائما متقاربة ومتشابهة، وأن مجرد دخول المرأة في مجال عمل الرجل لا يعني أنها سوف تعود إلى البيت لتتساوى فيه مع الرجل.

وقد لاحظت ميتشيل أن لا أحد قبل ماوتسي تونغ نبه إلى أن اتجاهات الرجال نحو النساء لم تتغير نهائياً رغم قوانين المساواة بين الجنسين والعمل المشترك بين النساء والرجال، وهي تعتقد أن عدم التغير هذا يعود لأسباب تتعلق بسيكولوجية الذكور والإناث، وتقول ميتشل: «إن تحقيق مساواة تامة بين الجنسين، وفقاً لوجهة نظر الليبراليات، عن طريق حق التصويت والتعليم المشترك والسياسات التي تثبت حقوق النساء يمكن أن تغير التعبير عما هو أنثوي لكنها لا يمكنها أن تغير أوضاع النساء، وأن الثورة الاقتصادية، التي تعتقد

---

(1) Gayle Rubin «The Traffic in Women: Notes on Political Economy of Sex» in Rayna Reiter «Toward an Anthropology of Women». New York Monthly Review Press. 1975 P157-210.

الماركسية، بأنها ستطيح بالنظام الرأسمالي، لا يمكنها أن تجعل الرجال والنساء شركاء في العمل وأصدقاء في آن واحد»[1].

إن ما يترتب على افتراضات عالمات النفس الاشتراكيات أن المرأة أو الرجل يعدان تجريداً خارج العلاقات الاجتماعية، وأن الفروق بينهما تعد ضئيلة إلى درجة لا تقيم بينهما تمايزاً ضرورياً وأبديا إذا كانا يعيشان في ظل مجتمع واحد، وأن التغير في الطبيعة الإنسانية مستمر ويتعذر وقفه طالما كانت العلاقات الاجتماعية متغيرة. وقد استنتجت المفكرات الاشتراكيات، بناء على افتراضاتهن، أن الكمال الإنساني لا يكون فيزيقياً وإنما يتحقق عن طريق تطوير الإنسان لاستعداداته من خلال ممارسته لأعمال حرة منتجة. ولهذا طالبن بشدة بمنح النساء حرية تامة تساعدهن على التطوير الكامل لإمكانياتهن وتمكنهن من التعبير الجنسي الحر والحمل الحر والتنشئة الحرة لأطفالهن. وأكدن بأن النساء لا يمكنهن أن يتمتعن بالحرية إذا ظللن مهددات من الذكور بسبب طبيعتهن الجنسية، ولا يستطعن أن يتخذن قراراتهن المتعلقة بالحمل بأنفسهن ويجبرن على رعاية الأطفال وأعمال المنزل وغيرها من الخدمات التي لا تتساوى مع الأعمال التي يؤديها الرجال.

ترى النسوية الاشتراكية أن المجتمع يفرض الهوية الجنوسية على الأفراد منذ نعومة أظفارهم. ودليل ذلك أن الحياة الإنسانية مقسمة إلى مجال عام ومجال خاص، وأن التعريف التقليدي لهذين المجالين يخص الذكر بالمجال العام ويخص الأنثى التي يعرفها بدورها الجنسي بالمجال الخاص، ويعتبر هذا المجال امتداداً للطبيعة وأقل إنسانية من المجال العام. وأوضحت المفكرات الاشتراكيات أن التمييز بين المجالين العام والخاص حدث منذ القرن الثامن عشر من أجل عقلنة استغلال النساء وترسيخ تبعيتهن، وأنه قد كثر منذ ذلك الحين استخدام عبارة «البيت هو الجنة» لكي يبرر إعفاء المنزل من قوانين

---

(1) Juliet Mitchell «Psychoanalysis and Feminism» New York. Vintage Books, 1974 P408.

وإشراف الحكومة. فإذا كان المنزل مجال ممارسة أعمال تعد طبيعية، فإن هذه الأعمال لا تعد ذات قيمة، وبالتالي لا يحاسب الرجل على ما يفعله بنسائه وأطفاله لأن القانون لا يسائله عن تصرفه في المجال الخاص.

تطابقت وجهة نظر النسوية الاشتراكية مع وجهة نظر النسوية الراديكالية بأن ما يدعى مالا خاصا وما يتعلق بهذا المجال من علاقات جنسية، وإنجاب، وتنشئة للأطفال يمثل علاقات سلطة، وأن ما يتضمنه هذا المجال من ممارسات وعلاقات يشكل موضوعاً مناسباً للتحليل السياسي. لكن الاشتراكيات لم يعتقدن بأن الممارسات والعلاقات تظل ثابتة لا تتغير، بل أدنّ، على عكس الراديكاليات، تغيرها واختلافها باختلاف الثقافات واختلاف الخبرات الإنسانية والمقولات التي تفهم بها هذه الخبرات. وعبرت زيلا ايزنت Zellah Eisentein عن وجهة النظر هذه وقالت: «لا يمكن أن تفهم أي واحدة من العمليات المتعلقة بالنساء بمعزل عن علاقتها بالمجتمع الذي تندمج به، والذي يعكس أيديولوجيا هذا المجتمع، فمثلاً يفهم فعل الإنجاب أو فعل الولادة في بعض المجتمعات، إذا كان يعكس العلاقة الزوجية وقيم العائلة، على أنه فعل أمومة، بينما يمكن أن يفهم في هذه المجتمعات على أنه زنا وغير شرعي إذا لم يعكس هذه العلاقة، ولهذا فإن عبارة الأمومة لها معان مختلفة عندما تكون العلاقات بين المرأة وبين الرجل مشوهة أو ملتوية»[1].

فهمت المفكرات الاشتراكيات ظاهرتي الأبوية والسحاقية وعملية الإنجاب وما يرتبط بها فهما ماديا تاريخياً وصرحت آن فورمان Ann Forman قائلة: «إن الأبوية بدعة اجتماعية ترتبط بعدد من الوظائف أكثر من ارتباطها ببيولوجيا الإنسان»[2] وكتبت آن فيرجيسون Ann Fergyson مفسرة ظاهرة السحاق تقول:

---

(1) Zillah Eisentein. «Some Notes on the Relation of Capitalist Patriarchy», in Zillah Eisestein ed. «Capitalist Patriarchy». New York Monthly Review Press 1997 P47.

(2) Ann Foreman. «Feminity as Alienation: Woman and the Family» in Marxism and Psychoanalysis, London Pluto Press 1977 PP20-21.

«إن انبثاق السحاقية كهوية جنسية متميزة، ظاهرة حديثة وليست عامة، وتفترض مجتمعاً مدنياً تكون فيه المرأة مستقلة اقتصادياً»[1]. واتفقت جميع المفكرات الاشتراكيات على أن كل الممارسات المتعلقة بالمرأة من حمل وولادة وأمومة وسحاق تكشف عن أن الطبيعة الإنسانية بنية متغيرة، وأن الإنسان نظم من خلالها علاقاته الجنسية وأفعال الحمل والولادة وتنشئة الأطفال بشكل يؤثر ويتأثر بالبيئة الطبيعية، وبالنظام الطبقي وبالأنظمة الاجتماعية، وبالفروق العرقية والاثنية والفيزيقية عند الجنسين، وأن العلاقة بين النساء والرجال وبين الراشدين والأطفال مجذرة بشكل نهائي بنظام الإنتاج السائد في المجتمع الذي يشكل الإنجاب جزءاً منه.

أكدت المفكرات الاشتراكيات أهمية الإنجاب بالنسبة للمجتمع واعتبرنه جزءاً من حياة المرأة. وحاولن توسيع مقولة ماركس وانغلز عن الإنتاج لكي تستوعب موضوع الإنجاب وما يرتبط به من أعمال تؤديها النساء. وأعلنت معظم المفكرات بأن الإنجاب وتنشئة الأطفال ورعايتهم هي أعمال منتجة ينبغي أن تعالج في إطار الاقتصاد السياسي، لأن إشباع الحاجات الإنسانية لا يقتصر على أعمال إنتاج الطعام والمأوى والملبس وإنما يتطلب أنواعاً أخرى من الأعمال من أجل الإشباع الجنسي والعاطفي وإمداد المجتمع بالأطفال. وأوضحن بأن هذه الحاجات كانت تلبى قديماً عن طريق الزواج والبغاء، وأدى ذلك إلى قيام أنظمة تعمل على ضبط وإدارة هاتين العمليتين، هيمن الرجال عليها وأجبروا النساء على ممارسة ما يحددون لهن من أعمال من أجل إشباع حاجاتهم وحاجات المجتمع. واتخذت سيادتهم شكلاً واحداً في كل المجتمعات. فهم الذين يتحكمون بكل الأنظمة المتعلقة بالعلاقات الجنسية، وبحمل الأطفال، وتنشئتهم، وهم الذين يضعون معايير التغاير الجنسي، والزواج، ويجنون الفائدة من أعمال النساء واستغلالهن استغلالاً شنيعاً.

---

(1) See.. Rayna Reiter ed Toward Anthropology of Women. New York Monthly Review Press 1975 P157-210 OP cit.

احتجت بعض المفكرات الاشتراكيات مثل ليندا لانج على اعتبار الإنجاب وتنشئة الأطفال ورعايتهم إنتاجا، رغم إقرارها بأن هذه النشاطات هي أعمال، وقالت: «إذا كان إنجاب الأطفال إنتاجا فإن هذا يثير التساؤل عمن ينبغي أن يدير شؤونهم ويمتلكهم»[1]. إلا أن فكرة لانج لم تلق قبولا من عدد كبير من المفكرات الاشتراكيات اللواتي رأين أن هذه الفكرة تمثل نقطة ضعف في النظرية الاشتراكية، وأن النظر إلى الإنجاب على اعتباره شكلا من أشكال الإنتاج ينبغي أن لا تنبثق منه أسئلة أخلاقية معارضة[2]. وأجمعت معظم المفكرات الاشتراكيات على النظر إلى جميع أعمال النساء على أنها مصدر إنتاج وجزء من اقتصاد المجتمع، وانتقدن الماركسية التي لم تعترف بقيمة أعمال النساء خارج سوق العمل ووصفت هذه الأعمال بأنها إعادة إنتاج. وأوضحن بأن مصادر الإنتاج تتضمن القدرات الإنتاجية التي تنتج نماذج مختلفة من العمل. وأن أهم هذه المصادر هي قدرة النساء على الحمل, وأن الصراع الدائم على مصادر الإنتاج في المجتمع يشمل الصراع على التحكم بقدرة النساء على الإنجاب، وهذا النوع الأخير من الصراع لم يحدث بين الطبقات المختلفة في المجتمع وإنما حدث بين الرجال والنساء. ودعت المفكرات أيضاً إلى النظر إلى هذا النوع من الصراع كالنظر إلى الصراع الطبقي الذي يفسر الظواهر الاجتماعية والتغيرات التاريخية. ونبهن إلى أن السلطة البطريركية تشكل جزءاً من القاعدة الاقتصادية للمجتمع، ولا تتركز في مجال الإنجاب وحده بل تتخذ أشكالاً متنوعة في المجتمعات المختلفة، وأن إلغاءها يتطلب تحولاً في كل المؤسسات الاقتصادية للمجتمع، وينبغي أن يشمل أنظمة التعليم والعمل والعلاقات الجنسية وتنشئة الأطفال.

---

(1) Lynda Lang «Towards a Theory of Reproductive Labour» Paper Prepared For Presentation at the Work shop on Marxist Feminism, Canadian Philosophical Association Congress June 4-7 1979. P13 Of typescript.

(2) Alison. M. Jaggar «Feminist Plitics and Human Nature» Roman and Littlefield Publishers Inc, New York 1984 P153.

ربطت النسوية الاشتراكية بين النظامين البطريركي والطبقي وأكدت أن النظامين يقمعان النساء، ورأت بعض المفكرات أن النظامين يتميزان عن بعضهما في العلاقات الاجتماعية والمصالح، ولهذا ينبغي النظر إليهما من خلال نظرية مزدوجة، كنظامين منفصلين أولاً، ثم كظاهرتين تتداخلان معاً في علاقة جدلية. لكن أريس يونغ Iris Young، وهي من أشهر الناقدات الاشتراكيات للنظرية المزدوجة، تعتقد أن الاقتصاد السياسي يمكن أن يفسر في إطار مفهوم واحد حقيقة مجتمع الهيمنة المركب ضمن تقاليد الطبقة والجنس والعرق. أي إنه يمكن أن يحلل ويفهم الرأسمالية والأبوية معاً من خلال نظرية واحدة، وبذلك يوحد الرؤى النسوية المختلفة في نقاشها لهذه المسالة. وقد ركزت يونغ على تحليل قسمة العمل وأكدت أن هذا النوع من التحليل أفضل من التحليل الطبقي، لأنه ينتبه إلى الناس كأفراد يصدر عنهم الإنتاج في المجتمع، بينما يفحص التحليل الطبقي نظام الإنتاج ككل، ويركز على وسائل وعلاقات الإنتاج. وترى يونغ أن تحليل قسمة العمل هي أساس التحليل الطبقي. وتعتقد أنه لا حاجة لنظرية ماركسية أو راديكالية أو نفسية لتوضيح الجنوسة والأبوية المتحيزة، وأن هذا الأمر يحتاج إلى نظرية اشتراكية تأخذ بالاعتبار العلاقات الاجتماعية التي تنمو في الطبقة وفي الجنوسة[1]. وقدمت يونغ في مقال لها تحت عنوان، «ما وراء السيد: نقد نظرية النظام المزدوج»، تحليلاً تاريخياً لقسمة العمل الجنوسية، وتحدثت عن تدني أوضاع النساء خلال تحركهن من اقتصاد ما قبل الرأسمالية إلى اقتصاد الرأسمالية. وقدمت أمثلة عن تهميش النظام الرأسمالي للنساء وبخاصة في العالم الثالث.

ورغم اهتمام النسوية الاشتراكية بأعمال النساء في المجال الخاص، إلا أنها لم تعطها الأولوية على أعمال النساء في المجال العام، لأنها تعتقد أن

---

(1) Iris Young «Socialist Feminism and The limit of Dual Systems Theory» Socialist Review 10, no s. 2-3 (March - June 1980) PP174-176 in Rosmary Tong op,cit.

تفضيل ممارسة الجنس والأمومة على عمل المرأة خارج المنزل فيه قبول لأيديولوجيا الذكور المهيمنة، ولهذا شددت على أهمية ما تقدمه النساء في المجال العام بالنسبة لعائلاتهن وللمجتمع الكبير، واعترضت على تدني الأجور التي تتقاضاها النساء بالنسبة إلى أجور العاملين من الرجال. واحتجت على الأعمال التي غالباً ما تسند للنساء وتجعلهن يتعاملن مع الأطفال والمرضى فقط ولا تمكنهن من تطوير المهارات التي تؤهلهن لشغل الأعمال والمناصب المميزة ونبهت إلى أن قسمة العمل القائمة على أساس الجنس ليست قسمة بين الإنتاج وبين إعادة الإنتاج وإنما هي قسمة ضمن الإنتاج وضمن إعادة الإنتاج، وأن التغير في صيغ إعادة الإنتاج كالتغير في صيغ الإنتاج قد أثر كلاهما على التصورات السائدة عن الأنوثة. وطالبن بإلغاء التمييز بين المجالين العام والخاص، واعتبرن أن إلغاء التمييز أفضل رد على الماركسية التي تجاهلت قيمة أعمال النساء في المجال الخاص ومسؤولياتهن المزدوجة التي تحول دون تطوير إمكانياتهن، الأمر الذي أدى إلى تفوق الرجال عليهن في العمل وفي الإنتاج.

حذت بعض المفكرات الاشتراكيات حذو الماركسيات في توظيفهن مفهوم الاغتراب ليعبرن به عن افتقار النساء للحرية، وأشرن إلى ما تعانيه النساء من اغتراب عن أجسادهن وعن ثقافة المجتمع. وتحدثت جاغار عن اغتراب النساء مشيرة إلى أن نرجسية النساء هي مثال واضح على اغترابهن عن أنفسهن وعن إمكانياتهن، وأن الدليل على اغترابهن جنسياً هو تعريف الذكور لهن بأنهن موضوعات لممارسة الجنس ولمتعة الرجال. وقالت بأن النساء مغتربات عن بعضهن بعضاً حين يتنافسن على لفت أنظار الرجال، وأنهن مغتربات كأمهات لأنهن لا يمكنهن أن يعبرن عن رغبتهن الجنسية، ولا يقررن كم عدد الأطفال الذين ينجبنهم، ففي بعض المجتمعات يجبرن على الأمومة، وفي مجتمعات أخرى يمنعن أن يكن أمهات[1]. وقالت ساندرا بارتكي Sandra Bartk: «إن

---

(1) Alison Jaggar. «Feminist Politics and Human Nature» Ibid P309.

سارتر ومقولاته والمفاهيم التي استخدمها وبخاصة مفهوم «الآخر». واستخدمت هذا المفهوم لتشير به إلى المرأة، وتعلن أن الرجل منذ البدء سمى نفسه الذات وأطلق على المرأة لقب الآخر.

احتجت دي بوفوار على التفسيرات البيولوجية والسيكولوجية والاقتصادية لطبيعة المرأة، ووصفتها بأنها محبطة وفاشلة في تفسيرها لتبعية النساء وللقمع الواقع عليهن، لأن المفكرين غفلوا عن حقيقة الفروق الأساسية بين الذكور والإناث كشيء مجذر في الإنجاب، وأيدت وجهة نظر فرويد القائلة إن الجنس يقدم التوضيح النهائي لما هي عليه الأشياء، لكنها ترى أن الحضارة لا يمكن أن تفسر على أنها نتيجة لكبت وإعلاء الدوافع الجنسية، وأن آراء فرويد عن المرأة لا تفسر تبعيتها، فالمرأة هي الآخر ليس بسبب افتقارها إلى عضو الذكورة ولكن بسبب افتقارها إلى القوة. وتعتقد دي بوفوار أن التفسير الماركسي لطبيعة المرأة غير كاف، لأنه يرد مشاكل النساء إلى النظام الطبقي، مع أن أوضاع النساء في الأنظمة غير الطبقية ليست أفضل حالاً، فقد بقيت المرأة هي الآخر حتى في ظل النظام الاشتراكي.

إن عدم كفاية تلك التفسيرات لطبيعة المرأة وللقمع الموجه ضدها، دفع دي بوفوار إلى تقديم تفسير جديد، وهو التفسير الأنطولوجي القائم على أساس النظر إلى المرأة كوجود لذاته être - Pour - soi، ووفقاً لهذا التفسير أوضحت بأن المرأة أدركت نفسها كذات وكوجود من أجل الذات لا كموضوع وكموجود في ذاته être - en - soi كما تعود الرجل أن يصفها[1]، واستخدمت في تفسيرها

---

(1) الوجود لذاته L' être - Pour - Soi، والوجود في ذاته L' être - en - Soi عبارات استخدمها سارتر ويقصد بالوجود لذاته الشعور أو الوعي منظوراً إليه وكأنه في حالة وحدة وانعزال. ويناظر ما يسميه هيدغر باسم الموجود Das Seinde ويقرب منه معنى الآنية Dasein وهو الإنسان بما هو إنسان، أي من حيث يتجاوز وجود الأشياء والوجود المادي بوجه عام، وهو الذات أو الذاتية ومتضمن في كل معرفة. أما الوجود في ذاته فيقصد به الوجود غير الواعي. وهو وجود الأشياء ووجود العالم، ووجود الظاهرة ويتصف بأنه ملاء.

لطبيعة المرأة مقولات وظفها سارتر في فهمه للطبيعة الانسانية، واعتمدت في وصفها لواقع المرأة على ماورد في أعمال الأدباء والروائيين، ما يدل على تأثرها بوجهة نظر سارتر التي فحواها أن الكتاب والشعراء أقدر على وصف المعاناة الانسانية من علماء النفس، لكنها، في تحديدها للأدوار الاجتماعية وتأثير هذه الأدوار على طبيعة المرأة، خالفت سارتر.

حاولت دي بوفوار أن تقدم في كتابها الإجابة عن الأسئلة التالية: كيف يمكن لكائن في ظروف كظروف المرأة أن يستكمل ذاته؟ ماهي الطرق المفتوحة أمامه؟ أي الطرق تؤدي إلى نتيجة؟ أي ظروف تحد من حرية المرأة وهل في الإمكان تجاوزها؟ وقد عنيت بالحديث عن طبيعة المرأة كطفلة وكمراهقة وكزوجة وكأم، وانطلقت من افتراض مؤداه أنه لا يمكن لأي حدث بيولوجي أو نفساني أو اقتصادي أن ينفرد بتحديد الشكل الذي ستتخذه الأنثى البشرية في قلب المجتمع، لكن مجموعة الظروف الحضارية هي التي تكون هذا المنتوج المتوسط بين الذكر والخصي، الذي تسبغ عليه صفة الأنوثة عند المرأة.

ولتأكيد صحة افتراضها هذا قالت: «إنا اذا ألقينا نظرة على التاريخ، ظهرت لنا عدة نتائج، أولها أن تاريخ النساء كان من صنع الرجال، لذلك كانت مسألة المرأة دائما مسألة رجال، فهم الذين أمسكوا دائما بمصير المرأة بين أيديهم، ولم يقرروا فيه تبعا لمصلحتها، بل أخذوا بعين الاعتيار أهدافهم الخاصة ومخاوفهم واحتياجاتهم. . . . وأن الحركة النسائية لم تكن في يوم من الأيام حركة مستقلة، بل كانت إلى حد ما أداة في يد السياسيين، والنساء لم يشكلن قط طبقة منفصلة، والحقيقة أنهن لم يحاولن قط لعب دور في التاريخ كنساء. والعقائد التي تعتبر المرأة كجسد وحياة وجمود و«كجنس آخر»، هي عقائد ذكور لا تعبر بحال من الأحوال عن المطالب النسائية. . . وأن ظهور نساء مثل مدام كوري يثبت بوضوح بأن نقص النساء لم يكن هو الذي حدد تاريخهن العادي البسيط، بل إن تاريخهن البسيط هو الذي كتب عليهن، وأن الانجازات الشخصية تصبح تقريبا مستحيلة لفئات البشرية المقيدة جماعيا في وضع منخفض».

وفي معرض حديث دي بوفوار عن مراحل تطور المرأة كطفلة ومراهقة وشابة متزوجة وأم، ترى أنه لا يوجد هنالك أي اختلاف خلال الثلاث أو الأربع سنوات الأولى بين وضعية البنات والصبية. وردت أسباب الاختلاف الذي يلاحظ بينهما بعد هذه السنوات إلى أسلوب التربية الذي يتلقاه كلاهما، وقالت: «من المؤكد أن نقص القضيب لدى الفتاة يلعب في مصيرها دورا هاما ولو لم ترغب جديا في حيازته. . . .لكن الفتاة لا تخضع في تطورها إلى العناصر العضوية لأنها تستطيع أن تتحرر بشتى الطرق من تأثير الاختلاف العضوي الذي يميز الصبي عنها، فالقضيب حتما يشكل امتيازا للصبي لكن تأثيره يتضاءل حتى لا يعير الطفل أي اهتمام لوظائفه التفريغية».

وردت دي بوفوار السلبية التي تميز بصورة رئيسية لدى المرأة الأنثى، إلى مراحل الطفولة الأولى، وأكدت أنه من الخطأ أن نزعم أن هذه الظاهرة تشكل معطية بيولوجية. ونفت أن تكون ثورة البنت على أمها وتعلقها بأبيها، وهو ماوصفه فرويد بعقدة الكترا، تعبيرا عن رغبة جنسية، وإنما عدته تنازلا عميقا من صاحب العلاقة الذي يرضى أن يكون مادة في الخضوع والتعذيب، وقالت: «من خلال عيون الرجال تسبر الفتاة الصغيرة غور العالم وتكشف مصيرها. . . ومما يزيد في عنف ثورة الفتاة أن أمها تفقد في أغلب الأحيان نفوذها وسمعتها وتتلاشى من حولها هالة السيطرة والنفوذ، وتظهر كيفية النساء في وضعها السلبي، تنتظر وتتحمل، وتشكو وتبكي فتبدو حياتها نموذجا حيًّا للتكرار الممل».

أما فيما يتعلق بطبيعة المرأة كمراهقة، فإن دي بوفوار تعتقد أن البلوغ يطور جسم المراهقة فيصبح أكثر ضعفا من قبل، وأن الدورة الشهرية تسبب لها أزمة وألما لا يحتمل، لهذا تحس الفتاة في أغلب الأحيان باضطرابات نفسية فتصبح عصبية المزاج سريعة التأثر وتفقد السيطرة على جهازها العصبي، ومن خلال جسدها السلبي ترى العالم المحيط بها وكأنه حبل ثقيل يخنق أنفاسها. وتشكل الحالة البيولوجية لها حاجزا يحول دون شعورها بشخصيتها المستقلة. لكن مع

ذلك لا يحول الضعف العصبي وعدم التوازن الدموي بينها وبين أي مهنة. إن الحالة الاجتماعية هي التي لا تترك لها أي مجال لإبراز شخصيتها وإثبات وجودها بل تؤكد على العكس مركب النقص الذي بدأت تشعر به منذ طفولتها. وإن أسباب انعزال الفتاة المراهقة وشعورها بالانهزامية يرجع الى اعتقادها بأن جسدها يتمتع بفضائل سحرية، وبأنها غير مسؤولة عن مستقبلها، فلا تحمل نفسها أكثر من طاقتها ما دام مصيرها معلقا بمصير شخص آخر، إنها لا تربط مصيرها بمصير الرجل لأنها تشعر بضعف تجاهه، بل تقبل على العكس بفكرة ضعفها تجاهه لأن مصيرها مرتبط بمصيره.

وترى دي بوفوار بأن هنالك ميولا سحاقية لدى غالبية المراهقات، وهذه الميول لا تتميز إلا بعض الشيء من مظاهر حب النفس النرسيسية، فهي تجد لدى الطرف الآخر نعومة جسمها نفسه، وتقاطيع جسمها التي يرغب فيها الرجال، لذلك توجه الفتاة المراهقة أول حب لها نحو المرأة لأنها تخشى العنف والاغتصاب ولا بد بالطبع أن تسفر كل علاقة بشرية عن وقوع الخلافات وكل حب عن حدوث بعض مظاهر العنف. ومع أن الرجل يسلب لب الفتاة إعجابا، لكنه في الوقت ذاته، يبعث فيها شعور الخوف والتوجس، ولكي تستطيع أن توفق بين هذه العواطف المتناقضة، تلجأ إلى التفريق بين شخصية الذكر الذي يخيفها وبين الصورة الوهمية المشعة التي تقدسها بورع وخشوع، وتعتز بلفت اهتمام الذكور وإثارة إعجابهم، وقد تثور ثائرتها إذا انجذبت نحوهم وأعجبت بهم، لأنها تعلمت الحياء والخجل في سن البلوغ وسيظل الحياء خلال حياتها ممزوجا بحب إثارة الإعجاب والزهو بنفسها، فرغبات الشباب تشبع رغبتها وتجرح شعورها في الوقت نفسه. ولم تعد الفتاة تقبل في هذا الطور من حياتها أن تكون طفلة، لكنها ترفض في الوقت نفسه أن تصبح راشدة ناضجة، فهي تنقم على تصرفاتها الصبيانية، وتثور تارة أخرى لاستسلامها كامرأة. إنها في وضع يضطرها إلى اتخاذ موقف الرفض المستمر.

وهذه هي الميزة الرئيسية للفتاة في هذه المرحلة من حياتها، على حد تعبير

ديبوفوار، وهي تعطينا تفسيرا كاملا لتصرفاتها وسلوكها في المجتمع. إن الفتاة لا تقبل المصير الذي يعده لها المجتمع والطبيعة، ولكنها لا ترفضه مع ذلك بصورة إيجابية لأنها مزعزعة الثقة في قرارة نفسها بشكل لا تجرأ على الدخول في صراع مع العالم الخارجي، فتكتفي بالهروب من الواقع أو الاحتجاج عليه ومعارضته بصورة رمزية. ومع مرور الزمن تصبح أقل رومانتيكية من قبل، وتنصرف إلى التفكير بالزواج أكثر من التفكير بالحب، ويصبح الحصول على زوج بالنسبة لجميع الفتيات من مختلف النزعات أمرا حيويا هاما، وتتحول هذه القضية إلى مشروع مستعجل خطير، ولا شك أن طباع وسلوك الفتاة الشابة تعبر عن وضعيتها الاجتماعية، فإذا تغير هذا الوضع يتغير وجه الفتاة المراهقة، وقد أصبح في وسعها في يومنا هذا أن تمسك مستقبلها بين يديها، عوضا من تركه للرجل يتصرف به كما يشاء. لكن عندما تتجه أحلام الفتاة إلى التفكير بزينتها وبجمالها وبالرجل وبالحب، ولا تكرس سوى الحد الأدنى من وقتها لدراستها ومستقبلها، فإن السبب في ذلك لا يعود إلى ضعف في تكوينها العقلي أو إلى عدم إمكانيتها في تركيز ذهنها، لكنه ينحصر فقط في كونها مضطرة على الدوام إلى تجزئة مصالحها وأهدافها التي تتوافق بصعوبة بالغة فيما بينها.

وعن طبيعة الزواج وحياة المرأة الأم تقول دي بوفوار إن الزواج التقليدي بعيد عن تحقيق أحسن الشروط لتنبيه وتنمية الرغبة عند المرأة، إنه مجرد رجل وامرأة يجتمعان بحسب طقوس رمزية أمام أعين الجميع، إلا أن الشخصين اللذين يجتمعان في الجو المخدعي للسرير هما شخصان حقيقيان ومعينان. إن مبدأ الزواج يجرح العفة لأنه يحيل إلى حقوق وواجبات، ويعطي الأجسام صفة آلية. وإن العمل الذي تقوم به المرأة في المنزل يمنحها الاستقلال الذاتي لكنه لا يفيد المجتمع مباشرة ولا يطل على المستقبل ولا ينتج شيئا. وأما حياة المرأة الأم فإنها مفعمة بالمشقة والقلق، «فكل امرأة تظن أن ولدها سيكون بطلا ولكنها تخشى في الوقت نفسه أن تلد طفلا ناقصا. أما النساء اللواتي يعتبرن أنفسهن متاعا ويهتممن بجمال جسمهن ويخشين من رؤية أنفسهن دميمات، لا يبدو

الحمل بالنسبة إليهن كعيد وإغناء بل انتقاص لشخصه». وتصر دي بوفوار على الاعتراض على الزواج والأمومة، مدعية بأن مؤسسة الزواج تستعبد النساء وتحيل الحب القائم بين الزوجين مهما كان عميقاً إلى حياة تنزلق نحو الموت، دون أن يتساءلا عن الغرض من هذه الحياة، وأن الزواج والأمومة يصدان المرأة عن حرية الفراش، وأن الحمل ليس نشاطا وإنما هو وظيفة طبيعية تجعل المرأة غريبة عن نفسها، فإذا كان دور الزوجة يجعل تطور المرأة محدوداً، فإن دور الأمومة يفعل أكثر من ذلك[1].

ترى دي بوفوار أن علاقة المرأة بالرجل دراماتيكية، فالرجل يريدها موضوعاً لكي يبقى حرا، ويظل ينظر إليها كموضوع قادر على إعطاء الحياة، ونظراً لضعف المرأة الفيزيقي ولأن الإنسان لا يتميز عن الحيوان بإعطاء الحياة وإنما بالقوة؛ فقد استغل الرجل القوي ضعف المرأة ومارس القمع ضدها وسيطر عليها وحط من قيمتها، إضافة إلى أن مؤسسات المجتمع فرضت على المرأة، بسبب أنوثتها، دورين: دور الزوجة ودور الأمومة، ما عوق حريتها. ومع أن باستطاعة المرأة أن تتحرر من قفص الأنوثة عن طريق العمل، لكن هذا التحرر سوف يظل محدوداً، لأن دورها كعاملة يتطلب منها أن تتصرف وفق ما يتوقع من المرأة أن تفعله، وسوف تجد نفسها ملزمة بأن تتقيد بالمواصفات الأنثوية في سلوكها وملابسها. وقد مجدت دي بوفوار العقل واعتبرت الجسد مظهرا متآكلا من حياة المرأة، وربطت العواطف به. لكنها صرحت في أواخر حياتها بأن على النساء أن يتفاخرن بأجسادهن وأن لا تزعجهن العادة الشهرية أو الحمل. ومع ذلك ظلت تقاوم الابتهاج المفرط بالجسد وحثت النساء أن لا يجعلن أجسادهن حجة تحررهن.

اهتمت دي بوفوار بتحليل الأساطير التي حاكها الرجال عن النساء

---

(1) سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، ترجمة لجنة من أساتذة الجامعة، منشورات المكتبة الأهلية ـ بيروت، الطبعة الثانية 1964.

واستنتجت أنها تمحورت حول فكرتين رئيسيتين الفكرة الأولى؛ هي أن الرجل يريد من المرأة كل ما يفتقر إليه، والفكرة الثانية؛ ان المرأة حرباء متقلبة ووجودها غير مستقر مثل وجود الطبيعة. وأشارت دي بوفوار إلى أن النساء يذوتن هذه الأفكار وكأنها انعكاس صحيح لما تعنيه أن تكون الواحدة امرأة. وتحدثت عن ثلاثة أنواع من النساء يلعبن دور الأنوثة تلميحاً وبشكل سلبي ويمارسن دور الآخر، وهن المرأة البغي والمرأة المتصوفة والمرأة النرجسية.

إن المرأة البغي، كما تقول ديبوفوار، هي نموذج للمرأة كآخر أو كموضوع فهي تجعل من نفسها بغياً، وتبيع جسدها ليس من أجل المال وإنما لكي يدفع الرجال ثمناً لاعتبارهم إياها الآخر. أو تجعل من نفسها محظية وتبيع شخصيتها كرأس مال، ويكون لها يد عليا في العلاقات بين الرجال الذين يحتاجونها أكثر من حاجتها إليهم. والمرأة النرجسية، وهي المرأة التي تتشكل نرجسيتها بسبب ردة الفعل الاجتماعية تجاه أنوثتها، فهي محبطة كذات ونشاطاتها الأنثوية ليست تامة لكنها تتمركز حول ذاتها وتعطي لنفسها أهمية لا تستحقها، أما المرأة المتصوفة فهي تخلط بين الله وبين الرجل، وتعشق الرجل كمعبود وتبحث عن شعوره بأهميتها، وهي بذلك لا تختلف عن المرأة النرجسية[1].

أكدت دي بوفوار أن أدوار النساء جميعها ليست من صنعهن وإنما قدمها لهن عالم الرجال، فالمرأة قد تشكلت من قبل الرجال ومؤسساتهم، لكنها يمكن أن تكون كما تريد وليس كما صنعها الرجل، لأنها حرة وليست لها ماهية ثابتة[2]، وأن باستطاعتها أن تمارس أعمالا إيجابية في المجتمع، وأن تشذب دورها أو تغيره سواء كانت زوجة أو أماً أو امرأة عاملة او نرجسية أو متصوفة أو

---

(1) Simon de Beavoir «The Second Sex P500 ... in Rosemary Tong. op.cit.

(2) استخدمت سيمون دي بوفوار مثل سارتر مفهوم الحرية بمعناه الميتافيزيقي وليس بمعناه السياسي، ومفهوم الماهية بمعنى الشخصية، وتصورت أنه ليس هنالك طبيعة ثابتة للإنسان لأنه حر يستطيع أن يخلق ماهيته بنفسه كيفما شاء.

بغييًا ويمكنها أن تخلق نفسها من جديد، فليس هناك ماهية خالدة، وأن ما يعيق صنع المرأة لنفسها هو المجتمع البطريركي الذي بلغ نهايته، وأن ما تحتاجه المرأة، لكي تتغلب على الأحداث القوية وتكف عن كونها الآخر، أن تكون لها شخصيتها، وأن تثق بنفسها. وباستطاعتها أن تفعل ذلك لأنها مثلها مثل الرجل موجود لذاته وليست موجوداً في ذاته. وقد اقترحت دي بوفوار ثلاثة إجراءات تعين المرأة على تجاوز ما هي عليه وهي: ـ

1 ـ أن تمارس العمل حتى لو كان قامعاً أو مستغلاً، ففي العمل تحصل المرأة على تعاليها وتثبت أنها ذات.

2 ـ أن تمارس نشاطا فكريا. فالنشاط الفكري يمكنها من العمل في ميادين مختلفة ويتيح لها المساهمة في إحداث التغير الاجتماعي المنشود.

3 ـ أن تحرص على أن تكون مستقلة اقتصادياً عن الرجل، لأن مفتاح تحرر النساء هو الاقتصاد.

سادساً ـ التفسير السيكولوجي النسوي لطبيعة المرأة

اهتم عدد من المفكرات وبخاصة المنتميات إلى الحركة النسوية الاشتراكية بتقديم تفسير سيكولوجي لطبيعة المرأة يكشف عن أسباب تبعيتها للرجل. وحاولن تطوير نظرية تخالف وجهة نظر فرويد التي رفضنها بشدة لتعارضها مع افتراضاتهن وفشلها في تفسير طبيعة النساء. فقد افترض فرويد أن الطبيعة الإنسانية ذات أساس بيولوجي ثابت، وأن للأنثى طبيعة معاكسة تماماً لطبيعة الذكر، لأن الذكور تتكون لديهم عقدة الخصاء، بعد تجاوزهم مرحلة العقدة الأوديبية[1]، فيحاولون التشبه بآبائهم ويذوتون قيمهم، ما يساعدهم على

---

(1) يقصد بعقدة أوديب Oedipus Complex في نظريات التحليل النفسي مجموعة الأخيلة والأوهام والمشاعر والوجدان التي تتصل برغبة الطفل في الاستحواذ على الوالد من الجنس الآخر. وهذه هي عقدة أوديب الإيجابية، أما الرغبة في الاستحواذ على الوالد أو الوالدة من الجنس نفسه فتعرف باسم عقدة أوديب السلبية وتنطوي هذه العقدة في كلا الحالين على أخيلة وأوهام=

تطوير الأنا الأعلى والسمات الاخلاقية عندهم. بينما تقف الفتيات عند المرحلة الأوديبية بسبب افتقارهن لعضو الجنس الذكوري (القضيب) ويتجنبن تذويت سمات وقيم آبائهن. الأمر الذي لا يساعد على تطوير الأنا الأعلى وصحوة ضمائرهن، ولهذا يظهرن أقل تحضراً وأخلاقاً من الذكور. ويرى فرويد أن الأنا الأعلى عند النساء له أصول عاطفية، ولا يمكن أن يكون مستقلاً أو غير شخصي كما هو حاله عند الرجال، ولذلك فإن السمات المميزة للنساء تظل واحدة في كل العصور وفي كل الثقافات، فالنساء أقل من الرجال إحساسا بالعدالة، وأكثر استعداداً للخضوع لضروريات الحياة وأكثر تأثرا بمشاعر العداء في أحكامهن. كل ذلك لأنهن لا يملكن الدافع الذي يحفز الذكور على التمسك بالأخلاق وإطاعة القوانين والأحكام، وهو دافع الخوف من فقدان عضو الذكورة.

أثارت وجهة نظر فرويد عن طبيعة الأنثى وسيكولوجيتها سخط معظم مفكرات الحركات النسائية، وقالت بيتي فرايدن: «رغم أن فرويد قد حثنا على أن نرى أنفسنا بانفتاح، إلا أن علينا أن ننتقده لأنه جعل الجنس بداية ونهاية وجود النساء»[1]. وفي سعي بعض المفكرات لتطوير نظرية في التحليل النفسي حاولن تجنب الحتمية البيولوجية وركزن على المرحلة ما قبل الأوديبية (مرحلة الرضاع) التي يتوحد الطفل فيها مع أمه، وبحثن عن طريقة تقوى أخلاق النساء بدلاً من التركيز على أسباب ضعف أخلاقهن. واستلهمن آراء علماء نفس أدركوا أن النفس تتطور بصورة فردية عند كل شخص خلال التداخل بين الطبيعة والثقافة وأخذوا بالاعتبار تأثير العوامل الاجتماعية على خبرات الإنسان الجنسية وحياته النفسية[2].

= تقوم على الرغبة في التخلص من الوالد الغريم. أما عقدة الخصاء Inferiority Complex فهي عقدة لاشعورية تظهر لدى الابن بعد المرحلة الأوديبية نتيجة خوفه من أن يحرمه والده رمز ذكورته بسبب تعلقه الشبقي بالأم.

(1) Betty Friedens «The Dialectic of Sex». New York: Bantam Books 1970 P69.

(2) قدم ادلر تفسيراً لسلوك المرأة العصابية موضحاً بأن هذه المرأة أعيقت خلال صراعها في الحياة=

من أشهر المفكرات اللواتي اهتممن بتقديم تفسير نفسي لطبيعة المرأة، دورثي دنيرستين Dorthy Dinnerstein التي عنيت بتقديم تفسير سيكولوجي لنظام الجنوسة، ونانسي شودورو Nancy Chodorow التي قدمت تفسيراً سيكولوجيا لنظام الأمومة، وكارول جليجان Carol Gilligan التي قدمت تحليلاً سيكولوجيا لأخلاقيات النساء. وفي ما يلي عرضاً لتفسيراتهن:

1 ـ التفسير السيكولوجي لنظام الجنوسة

أدركت دنيرستين قباحة صورة المرأة في الثقافة السائدة، فالمرأة توصف في معظم الثقافات بأنها ناقصة عقل، وخادعة، وأنها تمثل الظلمة والعالم المجهول. وحاولت دنيرستين الكشف عن الأسباب التي تجعل الناس يعيدون ويكررون باستمرار تصورهم القبيح عن النساء. وترى أن هذا التصور يمثل حاجة مرضية راسخة في أعماق نفوسنا تمتد بجذورها إلى المرحلة ما قبل الأوديبية، وندفن بواسطتها مشاعرنا السلبية تجاه أمهاتنا[1]، ففي هذه المرحلة تكون علاقة الرضيع بأمه علاقة تكافلية حيث يكون عاجزاً عن التمييز بينها وبين نفسه، وذلك لأن جسم الأم هو أول شيء يواجهه الطفل في العالم المادي، وخبرته عن هذا العالم رمزية، فالأم بالنسبة إليه مصدر السعادة، وهي التي تلبي حاجاته الفيزيولوجية والنفسية التي لا يدرك كيف ينبغي أن تلبى.

لهذا، ووفقا لتفسير دنيرستن، فإن الطفل الذكر عندما يكبر ويستقل عن

= من أجل خلق ذاتها وتحقيق العلو ومشيراً إلى أن كل المؤسسات والقوانين التقليدية والاتجاهات والأخلاق تقدم الدليل على أن الرجال أخضعوا النساء وحطوا من قيمتهن. أما هورني فقد أكدت أن الثقافة الأبوية خلقت النساء سلبيات وماسوشيات ونرجسيات، واقتنع الرجال بأن النساء هن كذلك لكي يظلوا مهيمنين عليهن. وفسرت كلارا تومبسون سلبية النساء مشيرة إلى أنها نتيجة مجموعة علاقات بين الذكر والأنثى، فالأنثى حين تواصل الإذعان لسلطة الذكر تصبح «أناها» أضعف من «أناه» وتؤكد تومبسون أن إحساس النساء بدونيتهن قد نما في الثقافة.

(1) Dorthy Dinnerstein. «The Mermaid and the Miniature: Sexual arrangements and Human Malaise». New York: Harper Colophon Books 1977 P5.

أمه يشعر بتأرجح مشاعره تجاهها وتجاه كل ما يرمز إليها، فهو لا يريد أن يعيد اتكاله الكلي عليها وفي الوقت نفسه يشعر بحاجته النفسية إليها. إن هذه المشاعر تنقلب عندما يصبح الطفل رجلاً إلى رغبة لا شعورية عنده بالسيطرة على النساء والتحكم بهن، وتصاحب بشعوره بالخوف من تحكمهن به كما كان يحدث عندما كان رضيعاً، أما الفتاة فإن التصاقها بأمها يستمر إلى مراحل عمرية متقدمة ولذلك فإنها تخشى قوة أمها بنفسها وتبحث دائماً عن رجل يلبي احتياجاتها. وتعتقد دينرستين أن رغبات الرجال والنساء هذه تشوه نظام الجنوسة وتجعله يتصف بالسمات التالية: ـ

1 ـ حاجة الرجل لامتلاك المرأة (الزوجة أو الحبيبة أو الابنة) لكي يتغلب على واقع كونه معتمداً اعتماداً كلياً عليها. وهذا ما يفسر شعور الرجل بالحزن واليأس عندما تتركه المرأة، فشعوره هذا ليس نتيجة لإفراطه في حبها، وإنما لأنها تنبه في أعماق نفسه لحظة انفصاله عن أمه. أما المرأة فإنها لا تعاني مشاعر الحزن والأسى هذه، لأنه مهما كان عمق التكافل الذي ينشأ بينهما وبين الرجل فإنه لا يساوي تكافلها مع أمها الذي تحقق خلال تعايشها معها لفترة طويلة.

2 ـ صمت دافعية الشهوة الجنسية عند النساء. فالإثارة الجنسية عند المرأة تتجه نحو إمتاع الرجل، ففي الجماع ترغب المرأة في إشباع رغبة الرجل وإرضائه ولا تصغي لرغبتها وحاجتها الجنسية، لأنها حين تدع شريكها يشبع رغبتها تشعر بالذنب وبأنها تنازلت عن حبها الأول (حبها لأمها) من أجل حبيب آخر. ويدفعها شعورها إلى أن تحرم نفسها متعة جنسية، خشية أن تعاني من وخز الضمير.

3 ـ ارتباط الإثارة الجنسية عند المرأة بالعواطف الخاصة بالنساء. فالمرأة لا تشعر بمتعة ممارسة الجنس إلا إذا كانت مصحوبة بعواطف الحب الجياشة أي بعواطف تماثل عاطفة الأم تجاهها. أما الرجل فإنه يفصل بين ممارسة

الجنس وبين العواطف الشديدة وما يترتب عليها من التزامات، وهذه المقدرة مرتبطة بعلاقة الرضيع بأمه؛ فعند ممارسة الجنس يكون الرجل سريع الاستثارة ويشعر بتفوق على المرأة التي يمارس معها الجنس ويحدث ذلك نتيجة خوفه من ان تنأى المرأة عنه وتنبه بنفسه مشاعر مرحلة الرضاع غير المرغوبة وهي عدم تساويه معها، واتكاله عليها، ولحظة انفصاله عنها.

4 ـ تنكر المرأة لذاتها. فالمرأة تواجه أمها في مرحلة الرضاع قبل أن تميز ذاتها وتبدو لها الأم كشخص مرعب ومغلف ومحجوب. بينما تواجه أباها في مرحلة تميز فيها بين ذاتها وبين الآخر، فهو يداعبها ويحمل معه الحلوى ويلاطفها. لهذا فإن تنكر المرأة لذاتها هو تنكر لأمها التي لم تدركها منذ البدء كموضوع كما أدركت الأب (الرجل).

5 ـ تأرجح مشاعر المرأة تجاه جسدها. فالمرأة تدرك أن جسدها يمنحها المتعة فتحبه، وتدرك أنه فانٍ فتكرهه. إن جسد الأنثى يعزز صفة الأنوثة عندها، إنه قوي يمنح الحياة ولكنه دنس يدمي وينزف ويرشح حليباً، ولهذا تؤدي سوء سمعة جسم المرأة الى تنكرها له وعدم احترامها لذاتها. بينما لا يحدث هذا التأرجح بالمشاعر عند الرجال وتظل مشاعرهم تجاه أجسامهم إيجابية.

6 ـ الاتفاق الضمني بين الرجال والنساء حول المجال العام والمجال الخاص. فهنالك اتفاق غير معلن بين الجنسين ينص على أن تبقى المرأة وراء عالم الرجل، وأن يمارس الرجل نشاطه في المجال العام، فالنساء يهدرن طاقاتهن بالإنجاب ورعاية الأسرة ويتجنبن المغامرة خشية أن ترجع السلطة ثانية ليد (المرأة) الأم التي يخشونها في لاشعورهن. والرجال يهدرون طاقاتهم في أعمال لا علاقة لها بالأسرة والرعاية خشية أن يفقدوا تحكمهم بالنساء، لهذا يظل الطرفان أطفالاً يمارسون أدواراً تفشل في مواجهة

الوضع الحالي وفي مواجهة أنفسهم وفي جعلهم مسؤولين عن أنفسهم وعالمهم[1].

وتعتقد دنيرسنين أن تلك السمات التي تميز النظام الجنوسي وتشوهه ترجع جميعها إلى انفراد وتحكم النساء وحدهن بتغذية الأطفال وتربيتهم ورعايتهم، لهذا تظل المرأة ملامة من قبل الذكور والإناث، رغم تنشئتها ورعايتها لهم منذ لحظة ولادتهم. وترى دنيرستين أن الحل الوحيد الذي يزيل السمات المشوهة لنظام الجنوسة أو يغيرها، هو اشتراك الوالدين بالمسؤوليات التي جرت العادة أن تتحملها الأم وحدها. إن مشاركة الرجل المرأة في مسؤولياتها تجاه الرضيع تجعل الغضب واللوم الذي يرسخ في أعماق نفسه يتوزع بالتساوي على الجنسين ولا يلام أي جنس على الوضع الإنساني العام[2].

2 ـ التفسير السيكولوجي لنظام الأمومة

ناقشت المفكرة والعالمة النفسية نانسي شودورو في نظريتها عن العلاقات الموضوعية، موضوع الأمومة، وقدمت تفسيراً سيكولوجيا عن طبيعة علاقة الذكور والإناث بأمهاتهم، مركزة على العلاقات الموضوعية التي يذوتها الجنسان والتي تساعد الفرد على تكوين شخصيته. وقدمت أيضاً تفسيراً سيكولوجيًا واجتماعياً عن الإفراط والتفريط في الأمومة وما ينجم عن ذلك من مشكلات.

رفضت شودورو الفكرة الشائعة بأن الأمومة غريزية أو نتاج داخلي موروث منذ عهود قديمة وشكل أخير للتطور الإنساني. واعترضت على النظريات التي تتحدث عن طبيعة بيولوجية للمرأة، وعلى النظريات التي ترى ان المرأة تختار أدوارا جنوسية شكلت اجتماعياً، ووصفت شودورو النظريات الأخيرة بأنها

---

(1) Ibid PP54-66.

(2) Ibid PP124-134.

متصدعة لأنها تفترض أن المرأة تختار بتروٍّ أن تكون أنثي. وتعتقد شودورو أن الرغبة في أن تكون الواحدة أما مثل الرغبة في أن تكون الواحدة فتاة. فهي مسألة غير مغروسة في نفس الفتاة قبل أن تصبح امرأة. لهذا ترتبط الأمومة بشكل سطحي بعملية الاختيار الواعي، لكنها ترتبط بشدة في الرغبة غير الواعية، الأمر الذي يفسر لماذا تجد النساء صعوبة في الإجابة عن السؤال لماذا تريدين ان تكوني أماً؟

تعتقد شودورو أن مهارات الأمومة لا يمكن أن تعلم ولا أن تفرض من قبل الرجال على النساء. فإذا لم تر المرأة نفسها كأم، فإنه من الصعب جداً أن تكون أماً مهما حاولت أن تفعل. لهذا حاولت شودورو أن تكشف عن الأسباب التي تجعل أكثرية النساء متعاطفات مع أولادهن وقادرات على الأمومة، وذلك بتحليلها لخبرات الصبيان والبنات الجنسية وعلاقاتهم بأمهاتهم في مرحلة ما قبل الأوديبية. افترضت شودورو بأن خبرات الإناث وعلاقاتهن بأمهاتهن تختلف عن خبرات وعلاقات الذكور بأمهاتهم في تلك المرحلة. فالصبيان كما ترى شودورو يشعرون بميل جنسي نحو أمهاتهم لإحساسهم بأن جسمها يختلف عن جسمهم. وعندما يدخل الطفل المرحلة الأوديبية يشعر أنه من الصعب جداً أن يظل متصلا ومغرماً بها دون أن يخاطر بالتعدي على استحقاق والده. ونظراً لخوفه من أبيه ينفصل عن أمه. لكن عملية الانفصال هذه لا تكون مؤلمة له، لأن انسحابه يفسر بأنه قوة وأنه صار مميزاً كرجل مثل أبيه، ويساعده الازدراء الاجتماعي للمرأة على أن يعرف نفسه بأنه عكس الأنثى التي تمثلها أمه.

على نقيض العلاقة بين الأم وابنها تكون العلاقة بين الأم وابنتها، فالأم والابنة تتعايشان معاً لفترة طويلة. ولأن الابنة أنثى فإن إحساسها بجنوستها وجنسها هو استمرار لإحساسها بأمها، ويبقى التكافل القائم بينها وبين أمها رغم ما يعتريه من ضعف بعد المرحلة الأوديبية ولا يقضى عليه نهائيا. إن ما يحرك الفتاة كي تنأى عن أمها في هذه المرحلة هو ما يرمز إليه الأب من استقلالية وعدم اعتماد على الآخرين، أي موضوعية الأنا من ناحية وقدرته من ناحية ثانية

على إشباع أمها جنسياً. وينبثق في هذه المرحلة شعور لدى الفتاه بحسد أبيها (الرجل) الذي يملك العضو الجنسي الذي يرمز للقوة، وحين تطور علاقتها بأبيها تخشى إن تغضب أمها إذا انفصلت عنها حقاً. إن التفاتها لأبيها يحمل معنيين: فهو هجوم على أمها وفي الوقت نفسه تعبير عن حبها لها. وعلى الرغم من أن معظم الفتيات يتحول حبهن لأمهاتهن إلى حب لآبائهن، فإن صلتهن العاطفية بأمهاتهن تظل متينة ولذلك لا يكتمل حبهن للرجال بشكل نهائي[1].

تعتقد شودورو أن التطور النفسي للأبناء والبنات لا يخلو من مضامين اجتماعية. فانفصال الولد عن أمه هو سبب لعدم قدرته على إقامه علاقات عميقة مع الآخرين، وهذا ما يؤهله للنجاح في المجال العام الذي يقدر فعالية العقل المنفرد ويطغى فيه التنافس بين الأفراد. وبالمقابل فإن تعايش الفتاة مع أمها لفترة طويلة يعد مصدر قوتها في إقامة العلاقات الضرورية لدورها في المجال الخاص كزوجة وكأم وراعية للأطفال. وترى شودورو أن النساء المتهاونات بأمومتهن أو المفرطات بها لهن تأثير سلبي على أبنائهن من الذكور والإناث، فالأم التي لا تهتم كثيراً بأطفالها ولا تشعرهم بعطفها وحنانها، تعرضهم لخطر الإصابة بالذهان (اضطراب عقلي يفقد الفرد صلته بالواقع). والأم التي تفرط في اهتمامها وعطفها وعنايتها تؤثر سلباً على أطفالها، لكن تأثيرها على الفتيات يختلف عن تأثيرها على الذكور؛ فالفتيات عندما يكبرن يصبحن أقل قدرة على الاستقلال عن أمهاتهن، بينما يظهر الصبيان عندما يكبرون نفوراً من أمهاتهم ويبحثون عن شريكات لا يهددونهم بطلباتهن الجنسية وإقامة علاقات حميمة معهم، ويحتقرون النساء اللواتي يمارسن معهم الجنس.

أما أسباب إفراط المرأة بأمومتها فتردها شودورو إلى حاجة المرأة للعلاقات الحميمة والمودة التي لا تجدها عند زوجها، فهي تدفع بمشاعرها

---

(1) Nancy Chodorow. «The Reproduction of Mothering». Berkeley: University of California Press 1978 PP32-107-126.

الحميمة نحو ابنها كأب بديل متمنية أن يحميها بظله عندما يكبر؛ ونحو ابنتها كبديل للأم بحيث تعيد خلقها مرة أخرى كأم وكابنة. وتتوقع المرأة، في جميع الحالات من أطفالها أن يمنحوها ما تمنحهم إياه من حب واهتمام[1]. وأما فيما يتعلق بتبعية النساء، فقد رأت شودورو أن هذه المشكلة تكمن في قدرتهن على الاتصال وإقامة العلاقات إلى حد يفوق قدرة الرجال بكثير، الأمر الذي يجعلهن أكثر تعلقا بأطفالهن وأزواجهن وبالتالي أكثر تبعية لهم. واقترحت شودورو حلاً لهذه المشكلة يشبه حل دينرستين دعته «ازدواجية الوالدية Dual Parenting»، حيث يشرف الرجل والمرأة معاً على تغذية وتنشئة ورعاية أطفالهما منذ لحظة الولادة، مؤكدة أن حضور الأب في الأسرة لا يقل أهمية عن حضور الأم. ووصفت ازدواجية الوالدية بأنها «تكيف بنيوي يسمح للرجال بتطوير جوانب من نفوسهم لم تتطور بشكل مناسب خلال نشأتهم، وتمكن من ظهور جيل من الذكور والإناث يتساوى في قدراته ويستطيع أن يمارس الأفعال المناسبة لكلا الجنسين[2].

3 ـ التحليل النفسي لأخلاقيات النساء

تحدت جالغان في كتابها «في صوت مختلف «In a Different Voice» فكرة فرويد التي مؤداها أن لدى الرجال قدرة على تطوير الحس الأخلاقي عندهم بينما تفتقر النساء إلى هذه القدرة. وتحدت أيضا وجهة نظر أستاذها كوهلبر Kohlberg، المتعلقة بتطور الأخلاق، رغم إعجابها الشديد به، وأخذت عليه اعتباره فكرة الذكر عن العدالة معياراً للتطور الأخلاقي عند البشر، وتصوره بأن المرأة تفشل في أن تعيش وفق المعايير الأخلاقية لأنها لم تتطور أخلاقيا. وترى جالغان أن فشل المرأة في التكيف مع معايير الذكور الأخلاقية لا يرجع لعيب في المرأة نفسها وإنما لعدم ملاءمة تلك المعايير لها. «فمعايير الذكور،

---

(1) Ibid PP135-137.

(2) Ibid P218.

على حد تعبيرها، ربما تكون ضيقة لدرجة لا تتسع إلا لوجهة نظر الرجال أنفسهم، لهذا ينبغي على علماء النفس إذا أرادوا أن يصححوا تطور المرأة أخلاقياً أن يعيدوا التفكير بمعايير الذكور عن التطور الأخلاقي، وأن يعتنوا بطرق تعبير المرأة والرجل على السواء»[1].

تحدثت جالغان عن أخلاق النساء أو ما أسمته «أخلاق الرعاية The Ethic of care». ولم تهتم مثل زميلتيها دنيرستين وشودورو بالأصل السيكولوجي للاختلافات بين الذكور والإناث، وإنما ركزت على أسلوب الحياة وتأثيره على السلوك الأخلاقي عند الجنسين، وأوضحت أن الانفصال والاستقلال في حياة الرجال غالباً ما يؤدي إلى التركيز على الأخلاق التي تدور حول موضوعات العدالة، والإنصاف، والقواعد، والحقوق، بينما يقود اهتمام النساء بشؤون العائلة والأصدقاء إلى سعيهم لتلبية حاجات الناس، ومصالحهم، وطموحاتهم. وقد أقلقها ما تضمنته الفلسفة التقليدية والأدبيات السيكولوجية من تصور عن طبيعة النساء، ووصفهن بأنهن غير مؤهلات أخلاقيا.

لهذا اهتمت جالغان بمعرفة الفروق النفسية بين الرجال والنساء فيما يتعلق باتخاذ القرارات الأخلاقية، من خلال دراسة عملية قامت بها تناولت وجهة نظر النساء حول مسألة الإجهاض بعد الشهر الثالث، واتضح لها من هذه الدراسة أن لدى النساء تصوراً عن النفس يختلف عن تصور الرجال، فهن يرون أن النفس وجود غير مستقل يعتمد على هوية الآخرين، بينما يراها الرجال وجوداً مستقلاً ومنفصلاً عن الآخرين. وتبين لها أيضاً أن لا أهمية للطبقة الاجتماعية أو الأوضاع الزوجية أو الخلفية الاثنية على وجهات نظر النساء، وحددت الفروق في وجهات نظر الجنسين بأربع نقاط مشيرة إلى أنها ليست تعميماً عاماً عن الجنس. وهذه النقاط هي: ـ

---

(1) Carol Gilligan, «In A Different Voice» Cambridge, Press: Harvard University P2-23.

1 ـ أن المرأة تهتم بالأفعال الأخلاقية المتعلقة بالعلاقة مع الآخرين، بينما يهتم الرجال بالأفعال الرسمية والحقوق المجردة.

2 ـ أن النساء يؤيدن عند اتخاذهن القرارات نتائج وجهات النظر التي تأخذ بالاعتبار تأثير فعل الفاعل على كل من يتأثر به، بينما يؤيد الرجال عند اتخاذهم القرارات نتائج وجهات النظر التي تتطابق مع المبادئ التي يعتنقونها حتى لو تأذى الآخرون من قراراتهم.

3 ـ أن النساء يبحثن عادة عن تبرير للسلوك الذي لا يطابق نموذج الفعل الأخلاقي، بينما يجد الرجال أن ذلك السلوك لا يمكن أن يغفر له أخلاقيا لأنه من المتعذر تبريره.

4 ـ أن النساء يفسرن الاختيار الأخلاقي ضمن سياق الأحداث التاريخية التي أنتجته، بينما يجرد الرجال في العادة الاختيار من خصوصياته ويحللونه وكأنه نموذج عام للاختيارات الأخلاقية.

وتعتقد جالغان أن التطور الأخلاقي عند المرأة يبعدها عن الأنانية والتمركز حول الذات، ويوجهها نحو موقف مفرط في الإيثار أو التضحية، فتندمج مع الآخرين وتحسب أن مصلحتها توازي مصلحة أي فرد منهم.

وترى جالغان أن الحس الأخلاقي عند النساء يتطور في مستويات ثلاثة: ففي المستوى الأول توجه المرأة رعايتها كليا إلى ذاتها وتشعر بالأذى وبأنها عرضة للانتقاد إذا افتقرت إلى التأثير على الآخرين واستحسانهم لها؛ وفي المستوى الثاني، تنقطع عن التمركز حول ذاتها وتتجه نحو الآخرين، وتصبح نموذجاً للأم المنشئة والراعية، التي تكبت رغباتها وحاجاتها لتكرس نفسها لخدمة وتلبية حاجات الآخرين، وتنفيذ كل ما يمليه الزوج أو المحب أو الكنيسة. أما المستوى الثالث، فإن المرأة لا ترقى إليه إلا إذا تعلمت كيف تعنى بنفسها، إلى جانب عنايتها بالآخرين. وتعتقد جالغان أن باستطاعة المرأة أن تتبوأ مكانة أخلاقية رفيعة عندما توقف تأرجحها بين الأنانية والإيثار، وتدرك عوضاً

من ذلك زيف هذين القطبين وعمق اتصالاتها مع الآخرين واتصالاتهم معها[1].

سابعاً ـ تفسير نسوية ما بعد الحداثة لطبيعة المرأة

تركت فكرة سيمون دي بوفوار عن «الآخر» بصمات واضحة على آراء فلاسفة ما بعد الحداثة وعلى آراء المفكرات اللواتي تأثرن بهم، فقد تبنى فلاسفة ما بعد الحداثة فكرة الآخر وأعطوها معنى أخلاقيًا مؤكدين عدم إهمال طرف على حساب طرف آخر، واستخدمت بعض المفكرات مفهوم «الآخر» بالمعنى الذي فهمه به أولئك الفلاسفة واستخدمنه ليشرن به الى أن المرأة يمكنها، وفقاً لمبدأي التعددية وقبول الرأي الآخر أن تنتقد أو تعارض القيم والمعايير والدراسات التي تفرضها الثقافة الأبوية على كل فرد.

لم تشكل هذه الفكرة وحدها أصول آراء نسوية ما بعد الحداثة. فقد تأثرت المفكرات إلى حد بعيد بموقف دريدا الفلسفي القائم على الشك، ورفض التقاليد والقراءات المعتمدة والسلطة، والتركيز على الجانب السلبي عند الآخر، وهو الجانب المبعد، والمنفصل والمرفوض والمهمش واللامنتمي.. الخ. وتبنت بعض المفكرات منهج دريدا التفكيكي، لأن التفكيك، كما رأينه، اتجاه نقدي نحو كل الأشياء بما فيها الأفكار الخاصة، والعدالة الاجتماعية، واللغة وكل الأنظمة التي يحرص الناس عليها. ولأنه لا يتعلق بفكرة تعريف عام، ويتحدى نمط الارتباطات التقليدية بين الأشياء المتضادة مثل الثنائيات، ويتحدى أيضاً أفكار الوحدة والتكامل والنفس واللغة[2]. وتأثرت نسوية ما بعد الحداثة أيضا بالتحليل النفسي عند لاكان وبآرائه عن اللغة الذكورية المتمركزة حول جنس الذكر Phallocentrism.

وتعد آراء لاكان المتعلقة بالطبيعة الإنسانية والاختلاف بين الجنسين حجر

---

(1) Ibid. P218.

(2) نظر دريدا إلى النفس على أنها فجوة بين الشعور واللاشعور وأشار إلى أن اللغة لا تعبر عن الحقيقة لأن اللغة والحقيقة متغيرتان.

الزاوية في الفكر النسوي لما بعد الحداثة. فقد قدم لاكان تفسيراً سيكولوجياً للاختلاف الملاحظ في السلوك الأخلاقي عند الجنسين معتمداً منهج التحليل النفسي ومتفقاً مع فرويد بأن النساء أقل حساً أخلاقياً من الرجال، ومفترضاً بأن المجتمع ينظم نفسه من خلال أوامر رمزية، وهي سلسلة من القواعد والإشارات المتداخلة والأدوار والطقوس يحتاج الفرد لكي يتكيف مع المجتمع أن يكون قد تشربها وهو طفل وذوتها في وعيه[1].

يرى لاكان أن الطفل يمر خلال نموه، بثلاث مراحل: ففي المرحلة الأولى وهي مرحلة المتخيل The Imaginary Phase يكون الطفل غير واع كلية لحدود أناه، ويكون متوحداً مع أمه لا يفصل أو يميز بين حدود جسدها وجسده. وفي المرحلة الثانية وهي مرحلة المرآة The Mirror Phase يدرك الطفل أنه وجود أمام المرآة فيخلط أول الأمر بين نفسه وبين خياله ثم يدرك تدريجياً أن الخيال ليس شخصاً حقيقياً. وهذه المرحلة هامة لأنها العملية الأولية لتكوين الذات، فالطفل يدرك خلالها أنه ينبغي أن يصبح اثنين حتى يكون واحداً، ويدرك لأول مرة أنه ذات حقيقية. أما المرحلة الثالثة، وهي المرحلة الأوديبية The Oedipal Phase وأهم المراحل في تكون شخصية الفرد، فإن الطفل يشعر خلالها بالنفور من أمه، ويدرك أنها الآخر الذي يلبي رغباته، لكنه لا يمكنه الاستغناء عنها بسبب عجزه عن تحقيق كل ما يريد، ويبدأ بالاقتراب من أبيه والانفصال عن أمه تدريجياً، وتتكون لديه عقدة الخصاء. وفي هذه المرحلة تختلف ممارسات الصبيان عن ممارسات الفتيات في انفصالهم عن أمهاتهم. فالأطفال الذكور يرفضون التماثل مع أمهاتهم ويتماثلون مع آبائهم الذين يشبهونهم فيزيقياً، وخلال تماثلهم لا يتمركزون حول ذواتهم، إنما يذوتون الأوامر الرمزية السائدة وقيم الأدوار الاجتماعية التي يكتسبونها عن آبائهم، ويساعدهم ذلك على تطور حسهم الأخلاقي؛ أما الفتيات فإنهن لا يتماثلن مع

(1) Jacques Lacan «A Selection Alan Sheridan». Trans. New York: W. W Norton 1977 PP64-66.

آبائهن ولا يذوتن الأوامر الرمزية، وبالتالي فإن حسهن الأخلاقي لا يتطور[1].

اكتفى لاكان بأن أبقى الفتيات بعيدات عن الأخلاق الرمزية وأعلن بأن معرفتنا عن المرأة تتطلب أن نتساءل عن مستوى اللذة الجنسية عندها، وهذا المستوى كما يراه لا يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة الذكورية الجنسية Phallocentrism مشيرا إلى أننا نلمح اللذة الجنسية الأنثوية لكننا لا نعرفها، لأن قاعدة الأوامر الرمزية تقمع ممارستها كلية وتحظر الحديث عن هذه اللذة أو التفكير بها[2].

انعكست آراء لاكان بوضوح على وجهات نظر رائدات الفكر النسوي لما بعد الحداثة، هيلين سيكسوس Helence Cixous ولوسه إريجاري Luce Irigaray وجوليا كرستيفا Julia Kristeva وتبدت في تصورهن لطبيعة المرأة. فقد اعتقدن جميعهن أن من المستحيل تحدي الأوامر الرمزية، واعتقدن أيضاً أن اللغة الذكورية تعجز عن التعبير عن الرغبة الجنسية عند الأنثى التي تفسر طبيعتها.

اهتمت سيكسوس كثيراً بمسألة اللغة والكتابة الذكورية وعارضتها بلغة وكتابة أنثوية. وقد ربطت الكتابة الذكورية بطبيعة الرجل الجنسية، والكتابة الأنثوية بطبيعة المرأة الجنسية، لكنها لم تهتم بالحديث عن الفروق الطبيعية أو الجنوسية بين الذكور والإناث، وهي تعتقد أن كتابة الرجال تتفوق دائماً على كتابة النساء، لأسباب ثقافية واجتماعية متنوعة، وتعبر عن فكر يتمركز على جنس الذكور Phallocentrism. وترى سيكسوس أن التفكير الذكوري يعمل من خلال ثنائية متعارضة. فالرجل يقسم الحقيقة إلى زوجين من المفاهيم والعبارات التي يتعارض قطباها، ويتفوق دائماً القطب الذي يرمز للرجال على القطب الذي

---

(1) Ibid. PP1-7.

(2) Jacques Lacan. «The Meaning of Phallus» in Feminine Sexuality. J Mitchell and Rose ed. New York. W. W Norton 1982 P84.

يرمز للنساء في جميع الثنائيات التي اخترعها الرجل، والتي تجد أساسها في ثنائية الرجل/ المرأة أو الذات/ الآخر، فالمرأة ترتبط بهذه الثنائية بكل ما هو مجهول، وحيادي ومظلم وسلبي، وتعيش في عالم الرجل الذي شكلها وفقاً لكلماته، وهي لا تفكر لأنه هو الذي يفكر عنها «ولا يبقي لها ما تفكر فيه إلا مالا يفكر به»[1].

نصحت سيكسوس النساء أن تكون لهن كتاباتهن الخاصة وأن يتناولن موضوعات بعيدة عن عالم الرجل. واقترحت أن تكون كتابتهن نقشًا وحفراً وتدوينًا، تتضمن تعبيرات تذكر بنهر هرقليطس الذي تتغير مياهه دون انقطاع، وتكون نموذجاً جديداً يبشر بالتغيير وتجاوز معايير المجتمع، ولا تتقيد بالقواعد التي تحكم اللغة. وهي ترى أن النساء يستطعن أن يغيرن العالم بهذا النوع من الكتابة، وذلك لأنهن سوف يغيرن الطريقة التي يعبر بواسطتها الفكر الغربي. وعند ذلك سوف يجدن لهن مكاناً مرموقاً في هذا العالم. وقارنت بين كتابات الذكور السائدة في العالم وبين الكتابات النسوية، وأشارت إلى أن كتابة الرجال تشكل معظم القيم المتراكمة للجنس البشري التي حازت على مصادقة رسمية ولم يعد من السهل تغييرها. وشبهت الكتابة الذكورية بالبوليس السري الكبير Big Dic، وهي ترى أن الرجال يكتبون بحبر أسود، ويعبرون عن أفكارهم بشكل محدد وبنية صادقة. بينما تكتب النساء بحبر أبيض وبأسلوب متنوع لا يثير الضجر. فالكتابة النسوية مثل المرأة مليئة بما يبهج. إنها ليست انحباساً أو موتاً، لأن المرأة حين تكتب تدع الكلمات تطفو بحرية وتسير بالاتجاه الذي ترغب أن تسيرها به، ولأن بإمكانها أن تتهرب من نظام المفاهيم الثنائية، وأُ تفجر الطاقة الغريزية المتضمنة في لسان الأم، التي هي مصدر كل الرغبات والحوافز اللفظية، والشفوية، والشرجية، ومصدر حافز الحبل الذي يشبه الكتابة ويمثل

(1) Helene Cixous «The Laugh of the Medusa» in New French Feminism, Elain Marks and Isabelle de Courtivoron ed. New York Schocken Books 1981 P256.

الرغبة في أن تعيش الذات متحررة من الفكر الذكوري، ومن المفاهيم المحددة في الثقافة الغربية[1].

أما العالمة النفسية لويس اريجاري، فقد اتجهت للبحث عن وسيلة أخرى غير الكتابة تساعد على التحرر من الفكر الذكوري المهيمن، بما فيه فكر لاكان ودريدا، على حد تعبيرها، لكنها رغم ذلك وافقت على وجهة نظر سيكسوس القائلة بأنه ينبغي أن يكون جسد المرأة مصدرا للكتابة النسوية. وقدمت اريجاري تحليلاً سيكولوجيًا لطبيعة الذكور والإناث، مفترضة مثل لاكان بأن نمو الطفل يسير بمراحل ثلاث. وركزت على المرحلة الثانية لنمو الطفل وهي مرحلة المرآة The Mirror Phase التي لم يعرها لاكان القدر الوافر من الأهمية.

تعتقد اريجاري أن الطفل في هذه المرحلة يميز خياله عن ذاته ويستخدم كلمة أنا ليعبر عن نفسه وعن تميزه عن ذوات الآخرين من ناحية، ويتعرف بنظام الأوامر الرمزية من ناحية أخرى، وأشارت إلى أن تخيل الذكور في هذه المرحلة يختلف عن تخيل الإناث، لهذا ينعكس تأثير نظام الأوامر الرمزية فيما بعد على سلوك الذكر، أما الفتيات فإن لديهن استعدادات كامنة ورغبات جنسية وتخيلات لا نعرف عنها شيئاً سوى ما قاله الذكور الذين فسروا سلوك الإناث الأخلاقي على أنه نتيجة لافتقارهن إلى عضو الذكورة[2]. وأكدت اريجاري أن ما يعوق معرفتنا عن تقدم فكر الإناث بعد مرحلة التخيل هو مفهوم التماثل، الذي استخدمه الذكور وعبروا بواسطته عن طبيعة المرأة دون أن يفهموا أنها أكثر من مجرد مثيل أو انعكاس للرجل[3]. فعندما ينظر الرجال إلى المرأة لا يرون إلا شيئا يشبههم لكنه يفتقر إلى العضو الذكوري الذي لديهم.

---

(1) Ibid. P251-260.

(2) Luce Irigaray. «The Sex Which Is Not One» Catherine Porter. Trans. Ithaca NY: Cornell University Press 1985 P32.

(3) استخدمت اريجاري كلمة المنظار Speculum وهو المرآة التي تستخدم لفحص مهبل النساء، عوضاً من مفهوم التماثل لكي تعبر عن وظيفة هذا المفهوم في الفلسفة الغربية وفي التحليل النفسي.

لاحظت ارجاري في دراستها للفلسفة الغربية ولعلم النفس أن فكرة التماثل موجودة ضمناً في أذهان جميع المفكرين، وتبدو من خلال تعبيرهم عن طبيعة المرأة، بمن فيهم افلاطون وديكارت وهيغل ونيتشه وفرويد ولاكان. وإن الثقافة الغربية لم تتنازل عن الفرويدية التي عللت نفسية الفتاة الصغيرة ووصفتها بأنها رجل صغير ناقص وتجاهلت سمات الأنوثة والفروق بين الجنسين. واقترحت اريجاري ثلاث استراتيجيات نصحت أن تستخدمها النساء في معركتهن ضد البطريركية لتساعدهن على فهم أنفسهن كذوات أكثر من كونهن نقصاً. وهذه الاستراتيجيات هي: ـ

1 ـ أن يتكلمن بصوت واحد وأن يتحدثن بلغة تظهر هويتهن، لغة ذات دلالة لأنهن لن يحققن تحرراً بلغة مجردة، وأن يعارضن اللغة الحيادية، وبخاصة لغة العلوم والفلسفة التقليدية، التي تتحدث بصيغة المجهول، وتخفي هوية المتكلم الذي لا يرغب في أن يتحمل مسؤولية أعماله او عباراته.

2 ـ أن تنتبه المرأة الى ارتباط تحررها بطبيعة جنسها، وأن تفاخر بتعدد أعضائها الجنسية، فهي أفضل من الرجل لأنها تملك أكثر من عضو واحد، وأن تفاخر بما لديها من قدرات على التعبير ليس في مجال الجنس وحده. بل في كل مجالات الحياة.

3 ـ أن تسخر النساء من الرجال بالطريقة نفسها التي يسخر بها الرجال منهن، وأن يأخذن تخيلات الرجال عن المرأة ويعكسنها عليهم بنسب أعظم، لأن كل ما قالوه عن المرأة ليس سوى تخيلات وأوهام صنعوها بأنفسهم.

تعتقد اريجاري أن النساء اليافعات سوف يحررن الأنوثة المقهورة عن طريق تحرير استعداداتهن وسوف يفجرن قوتهن باندماجهن في السحاق والممارسات الشهوانية، ويفجرن بذلك تنوع مناطق أجسادهن الأنثوية، وعند ذلك سوف يتعلمن أن يتكلمن الكلمات التي تعبر عن الفكر النسوي الذي يطيح بعيدا بالفكر المتمركز على جنس الذكر Phallocentrism.[1]

---

(1) Luce Irigaray «This Sex Which Is Not One» OP cit P74.

اما كريستيفا فقد اتجهت في فهمها لطبيعة الأنثى اتجاهاً يختلف عن زميلتيها سيكسوس واريجاري، اللتين ربطتا الأنوثة والذكورة بالبيولوجيا، وقام تصورهن للطبيعة الإنسانية على أساس التماثل القائم على أساس الجنس (تماثل البنات مع أمهاتهن والأولاد مع آبائهم). ورفضت كريستيفا كل أنواع التماثل القسري، موضحة بأن الخيارات متاحة أمام الأطفال الذكور والإناث لكي يتماثلوا مع أمهاتهم أو آبائهم أو يكتبوا بطريقة نسوية أو بطريقة ذكورية. واختلفت عن زميلتيها أيضاً في اعتقادها بأنه لا يمكن لأية فكرة أن تعبر عن المرأة، «فالمرأة كما هي امرأة، على حد تعبيرها، ليست موجودة، واعتقاد الواحدة بأنها امرأة هو اعتقاد غامض ومناف للعقل مثل اعتقاد الواحد بأنه رجل»[1]. وأكدت كريستيفا أن مفهوم المرأة قابل للتسييس وليس للتفلسف. ولهذا ينبغي على النساء أن يتحدثن على مستوى أعمق، وأن يعبرن عن أهدافهن «بعبارة نحن النساء»، وان يتحالفن مع المهمشين والجماعات التي أقصيت عن السيادة. وربطت كريستيفا بين ثورة النساء على اللغة الذكورية التي وصفتها بأنها ثورة شاعرية وبين الثورات الاجتماعية، مشيرة إلى أن الخبرات السياسية والتاريخية في القرن العشرين تظهر أن الواحد لا يمكنه أن يتغير دون أن يتغير الآخرون.

تعتقد كريستيفا أن فكرة تهميش جماعة ما تقوم على أساس شعور الإنسان بالاحتقار والمذلة Abject. وهذا الشعور ينشأ لدى الفرد منذ طفولته نتيجة لاكتسابه خبرات عاشها في «مرحلة العلامة» أي سنوات حياته قبل المرحلة الأوديبية عندما كان وليداً ثم رضيعاً. في هذه المرحلة ترتبط خبرة الطفل لأمه، التي يتوحد معها ويلتصق بها ولا يستطيع أن يميز بين جسمه وجسمها أو بين جنسه وجنسها، مع خبراته لأشياء مذلة ومحتقرة، مثل الدم والمخاط والبراز.

(1) Julia Kristeva. From an Interview With Tel Quell, in Rosemarie Tong Feminist Thought Op cit P230.

لكن عندما يكبر الطفل ويصبح في المرحلة الأوديبية، وتدعوها كرستيفا مرحلة الرمز، يصبح قادراً على التمييز بين الجنسين، وتتكون عنده عقدة الخصاء، ويكبت شعوره بالمذلة التي تكون في مرحلة العلامة، وينشأ عنده شعور جديد أو فكر جديد وهو الفكر المتمركز على جنس الذكر Phallocentrism، وعندما يكبر تنعكس الخبرات المكبوتة في لا شعوره عن الأشياء المذلة والمحتقرة، على شكل رفض للمرأة (الأم) ولجماعات يشعر بأنها أقل قيمة من جماعته. وتقول كرستيفا: «إن الشخص المتمرد هو الشخص القادر على أن يعترف بلعبة العلامة الرمز، وهي لعبة التردد بين اللا نظام والنظام»[1].

خلاصة وملاحظات

قدمت الحركات النسوية التي عرضناها رؤى مختلفة عن طبيعة المرأة والقمع الموجه ضدها؛ انطلقت هذه الرؤى جميعا من افتراض مؤداه أن في كل مجتمع من المجتمعات قسمة قائمة على أساس الجنس تعوق أوتحول دون تطور قدرات النساء واستعداداتهن، الأمر الذي يؤدي الى تبعيتهن وهيمنة الرجال عليهن. وقد التزمت كل مجموعة من المفكرات في تقديمها لآرائها بالمبادئ الفلسفية للمذهب الذي تنتمي إليه.

رأت النسوية الليبرالية أن طبيعة المرأة ترتبط بأدوار اجتماعية محددة وسمات جنوسية تعوق استعداداتها وتطورها. ولم تنكر الليبراليات الأصل البيولوجي للفروق الجنسية، لكنهن قللن من أهميته وأنكرن أن يكون القمع الموجه ضد النساء له أصول بيولوجية أو يرتبط بطبيعة جنسهن. وأكدن أن معظم الفروق بين الجنسين هي فروق ثقافية ترجع لأسلوب تربية الأفراد، وأن هوية النساء هي نتاج الثقافة حيث يفرض المجتمع عليهن أدوار الزوجات والأمهات، وأن مهمة تنشئة الأطفال الموكلة إليهن تعزز السمات الاجتماعية

---

(1) Ibid. P231.

والسيكولوجية الناتجة عن تلك الأدوار. ورأين أنه يمكن إنهاء تبعية النساء وتغيير هوياتهن عن طريق تحقيق مساواة تامة في الحقوق والواجبات بين الجنسين، وأن هذه المساواة ممكنة إذا منحت النساء حقوق المواطنية التي حصل عليها الرجال.

والحقيقة أن المفكرات الليبراليات غفلن عما يترتب على اقتراحهن هذا من مشكلات. وذلك لأن مبدأ الفردانية الليبرالي الذي يتمسكن به والذي يقدم مثال الحرية والمساواة على مثال العدالة يحول دون تحقيق ما يطمحن إليه. فالمساواة التامة لا تتحقق بين الرجال والنساء إلا إذا تخلت النساء عن وظائفهن المرتبطة بطبيعتهن البيولوجية، وهي وظائف الحمل والولادة وإرضاع الأطفال وتنشئتهم. لكن تخلي النساء عن وظائفهن هذه هو تخل عن خصائصهن الأنثوية، وهو أمر لا يتسق وروح العدالة التي هي مبدأ من مبادئ الليبرالية.

أما النسوية الماركسية فقد خلصت الى أن طبيعة المرأة قد شكلت اجتماعيا، وأن ممارسات وأوضاعًا وعلاقات اجتماعية محددة خلقت أنواعاً إنسانية تميزت عن بعضها، فقد حددت صيغ الإنتاج في المجتمع صفات الأفراد، وجعلت الفروق بينهم فروقاً طبقية. ولم تنكر المفكرات الماركسيات الصفات المعطاة بيولوجيًا، لكنهن رأين أن هذه الصفات يمكن أن يغيرها نظام العلاقات الاجتماعية الذي يحدد المظاهر البيولوجية والسيكولوجية عند الإنسان. وقد رأت المفكرات الماركسيات أن كل الحاجات والدوافع الإنسانية هي حاجات ودوافع اجتماعية، وتجاهلن الطريقة التي تفرض بها البيولوجيا قيودا أو مطالب على الأنظمة الاجتماعية.

اعتبرت الماركسيات أن ما تنتجه المرأة في المجال الخاص أقل قيمة مما ينتج في المجال العام، وأنه نتيجة لذلك تدنت قيمة المرأة واعتبرت مواطنة من الدرجة الثانية، ورأين أن تبعية النساء تقصيهن دائماً عن عالم الإنتاج، أي عن المجال العام، وتجعل حياتهن تتمركز على العواطف، بينما ينهمك الرجال في

النشاطات الحقيقية. وغفلت النسوية الماركسية عما تكتسبه النساء من مهارات وقدرات، حين يعملن في المجال الخاص، يفتقر إليها الرجال. إن خبرات الحمل والولادة ورعاية الأطفال تكسب النساء القدرة على التفاهم، وإقامة العلاقات مع الآخرين، وصفات الصبر والتأني والإخلاص، إضافة إلى مهارات اجتماعية واقتصادية يحتاجها المجالان العام والخاص. وما يؤخذ على الماركسيات أيضاً ادعاؤهن بأن أوضاع النساء لن تتغير إلا إذا أزيح النظام الرأسمالي؛ إن هذا الادعاء يثير التساؤل عن الأسباب التي جعلت أوضاع النساء تظل على حالها في ظل الأنظمة الاشتراكية.

لم تتجاهل النسوية الراديكالية أهمية الصفات التي تتميز بها النساء عن الرجال، وطرحت وجهة نظر عن طبيعة المرأة تختلف عن وجهة نظر المذهبين النسويين الماركسي والليبرالي. ورأت أن الطبيعة الإنسانية محددة باختلاف فيزيولوجيا التناسل، ما يعني أن الفروق بين الجنسين ذات أساس بيولوجي، تجعل لكل جنس ماهية ثابتة ومختلفة عن الجنس الآخر. وقد تمسكت المفكرات الراديكاليات بالثنائيات وبالحتمية البيولوجية، ولم يعرن الفروق السيكولوجية والاجتماعية اهتماماً كبيراً. إن اعتقادهن بوجود ماهية ثابتة للأفراد يترتب عليه الإقرار بوجود صفات ثابتة عند الجنسين، ولكن قد تكون بعض هذه الصفات سبباً في تدني أوضاع النساء وتبعيتهن، الأمر الذي يترتب عليه أن تظل أوضاع النساء على حالها ما دامت صفاتهن أو صفات الذكور ثابتة لا تتغير، وهو أمر يتعارض مع دعوة الراديكاليات الى تغيير أوضاع النساء.

إن إصرار الراديكاليات على تمجيد هوية بعينها أو فئة بعينها ليس عملا أخلاقيا، وليس استراتيجية تحمي الاختلاف والتعارض بين الجنسين أو الاختلاف والتعارض بين النساء، أنفسهن. ونظراً لمغالاة الحركة النسوية الراديكالية في تمجيدها لصفات النساء فقد وصفت مذاهب نسوية أخرى تفسير الراديكاليات لطبيعة المرأة بأنه تفسير متصدع. لكن رغم ذلك، لا يستطيع أحد أن ينكر أهمية ما كشفت عنه النسوية الراديكالية من أن جنسانية النساء هي

السبب الأساسي للقمع الواقع عليهن، وأنه على ضوء جنسانيتهن يفسر وضعهن الشخصي والسياسي وتعرف الأسباب التي أدت إلى بقائهن مضطهدات وتابعات في ظل الأنظمة الليبرالية التي تدعو الى المساواة، وفي ظل الأنظمة الاشتراكية التي ألغت التمييز الطبقي.

ولا يصح أن ننكر ما أكدته المفكرات الراديكاليات من أن هنالك ارتباطات قائمة بين مشاكل الإباحية والبغاء والتحرش الجنسي وضرب النساء وبين مشاكل منع الحمل والإجهاض والتعقيم والتلقيح الصناعي والأمومة القائمة على أساس التعاقد، وأن النساء يستخدمن من قبل الرجال ضد النساء. ولا ينبغي أن نتجاهل أهمية تأكيد النسوية الراديكالية بأن جنسانية المرأة وإن كانت خطراً عليها في الماضي، فإنها مصدر قوتها ومسرتها، وبأن على النساء تقوية أنفسهن وعزائمهن واشتراكهن معاً في تعزيز أفكارهن.

لكن ما يبدو غير معقول في آراء المفكرات الراديكاليات هو اقتراحهن بأن تستغني النساء عن المؤسسات الذكورية بما فيها مؤسسة العائلة، وأن يستعضن عن العلاقات الجنسية مع الرجال بممارسة السحاق أو الإهاجة الذاتية. إن اقتراحاً كهذا يترتب عليه مشاكل كثيرة، أهمها فناء الجنس البشري من ناحية، وإشاعة أمراض ثبت أنها تنتج عن العلاقات الجنسية الشاذة من ناحية اخرى، إضافة الى أن تقوقع النساء على أنفسهن يحد من خبراتهن ويزيد من عزلتهن، الأمر الذي يجعلهن أنانيات ونرجسيات، ما يوسع هوة التباين والاختلاف فيما بينهن، ولا يدمر علاقاتهن بالرجال فقط بل ويدمر العلاقات بين النساء أنفسهن.

من الواضح أن الحركات النسوية الثلاث الليبرالية والماركسية والراديكالية وقعت خلال تفسيرها لطبيعة المرأة في مزالق تحول دون إقامة نظرية نسوية متسقة ومتماسكة. وهذا ما أدركته المفكرات الاشتراكيات اللواتي حاولن تجنب تلك المزالق، والاستفادة من الجوانب الإيجابية والافتراضات والمبادىء التي تضمنتها الحركات النسوية الأخرى، بغية تركيب نظرية تتفهم طبيعة النساء وواقعهن وتقدم اقتراحات تساعد على إنهاء القمع الذي يتعرضن له. وقد تميزت

محاولتهن هذه بالتمسك بقواعد منهج يتسق مع سعيهن الى تركيب نظرية تشمل مزايا المذاهب الثلاثة.

إن هذا المنهج هو المنهج المادي التاريخي الديالكتيكي، وهو منهج لاحتمي حساس لمشاكل النساء، يدرك الطريقة التي تسمح بها أحداث تاريخية معينة لجماعات نسوية في تجاوز التصورات والنظريات الذكورية السائدة ويأخذ بالاعتبار العلاقات بين العوامل البيولوجية والاجتماعية والسيكولوجية المؤثرة على الطبيعة الإنسانية، ويصلح لتقديم فكر واع يساعد النساء في كفاحهن من أجل التغيير الاجتماعي. لقد تميزت الحركة النسوية الاشتراكية عن الحركات النسوية الأخرى بدعوتها لإقامة علم نفس سياسي يقدم فهماً سيكولوجياً للطبيعة الإنسانية، وتفسيراً للأسباب التي تجعل النساء يتواطأن مع الرجال الذين يجعلونهن تابعات لهم، ويهملن فرص مقاومتهن فردياً او جماعياً للهيمنة الذكورية.

وتميزت هذه الحركة أيضا بدعوتها إلى إقامة اقتصاد سياسي يتفهم أوضاع النساء وعلاقتها بالاقتصاد، لأن الوقائع أثبتت أن القمع والقهر يرتبطان الى حد بعيد بتدني الأوضاع الاقتصادية لدى الأفراد بل ولدى الشعوب والأمم أيضاً. إن علم الاقتصاد السياسي يظهر، كما ترى المفكرات الاشتراكيات، أن الرجال بعامة، والأنظمة الرأسمالية بخاصة يحققون مكاسب مادية عن طريق الهيمنة على النساء، وأنهم يقيمون مؤسسات أبوية تساعدهم على ذلك. إن وجهة نظر النسوية الاشتراكية قد ثبتت فعلاً وعلى أرض الواقع، فهنالك مئات من المؤسسات الاجتماعية والدينية والثقافية منتشرة في أنحاء العالم، تمنح الرجال حقوقاً وبخاصة الحقوق الاقتصادية على حساب حقوق النساء بحجة أنهم الأكثر عقلانية أو قوة من النساء، أو بحجة أن الشرائع السماوية منحتهم حق القوامة على الأسرة وعلى النساء بخاصة.

تضمنت الحركة النسوية الاشتراكية رغم مزاياها التي أشرنا إليها ثلاث

نقاط ضعف: أولها مغالاتها في الدعوة الى الخنوثة بل وإلى قلب الطبيعة البشرية رأساً على عقب. إن عدداً من المفكرات الاشتراكيات يأملن أن تتطور الوسائل التكنولوجية إلى الحد الذي يمكن بواسطتها تحويل أجسام الرجال الى ما يشبه أجسام النساء بحيث يستطيعون أن يحملوا الأجنة ويرضعوا الأطفال عوضاً من النساء. وكأن الحمل والرضاعة نقيصة أو عبءٌ تريد كل أمرأة في العالم التخلص منه، وقد تجاهلت المفكرات الاشتراكيات أن معظم نساء العالم يؤدين وظائفهن البيولوجية من حمل وولادة بكامل رغباتهن ويشعرن بسعادة بممارستها، وأن ما يترتب على دعوتهن قلب الطبيعة البشرية سوف ينجم عنه فقط تبادل الأدوار بين الجنسين، وفي ذلك إبقاء على الثنائيات التي تتعارض مع مبادئهن ومنهجهن.

إن مؤازرة الحركة النسوية الاشتراكية للحركتين الراديكالية والسحاقية في تشجيعها ممارسة السحاق وإقامة علاقات جنسية شاذة تُعد نقطة ضعف ثانية في تلك الحركة. إن المشجعات لإقامة هذه العلاقات يدافعن عن وجهة نظرهن بالاحتجاج بأن التكوين البيولوجي لبعض الأفراد يجعلهم عاجزين عن إقامة علاقات جنسية مع الجنس المغاير لهم. ويحتجون أيضاً بأنه بمقتضى حق الحرية الشخصية يحق للشواذ إشباع رغباتهم الجنسية بأي طريقة شرط أن لا يلحقوا الأذى بالآخرين. لكن بما أن أسباب الحالات الشاذة في الطبيعة البشرية أصبحت معروفة، وعرفت أساليب معالجتها جسمياً ونفسياً، فإنه لم يعد هنالك مبرر للحجة الأولى.

أما بخصوص الحجة الثانية فاننا نرى أنه لم يعد هنالك أي مبرر لها، وبخاصة بعد أن أثبتت الدراسات العلمية في مجال الطب أن العلاقات الجنسية الشاذه هي العامل الرئيسي للإصابة بمرض الإيدز (نقص المناعة المكتسبة)، وأن الضرر لا يقع فقط على الذين يمارسون اللواط أو السحاق وإنما يتعداهم فيصيب أطفالاً وأشخاصاً عاديين ينتقل إليهم المرض عن طريق وسائط أخرى غير ممارسة الجنس. ولهذا فإن القضاء على هذا المرض يقتضى القضاء على

أسبابه الرئيسية، وذلك بمنع العلاقات الجنسية الشاذة التي تشجع عليها أو تسكت عنها معظم الحركات النسوية.

لقد غفلت الحركات النسوية التي تشجع الممارسات الجنسية الشاذة عن حقيقة أن إقصاء النساء عن الحياة العامة وقمعهن اشتد في العصر اليوناني، أي في العصر الذي شاع فيه اللواط وشعر الرجال أنهم لا يحتاجون إلى النساء إلا من أجل التناسل، وتناست هذه الحركات أن شيوع العلاقات الشاذة يقلل من قيمة النساء بنظر الرجال، ومن قيمة الرجال بنظر النساء، ولا يفيد أيا منهم.

أما نقطة الضعف الأخيرة في الحركة النسوية الاشتراكية فهي ما لاحظته جاغار من أن آراء المفكرات المنتميات لهذه الحركة مبعثرة وغير منظمة، الأمر الذي لا يساعد على إقامة نظرية سياسية نسوية متماسكة يمكن أن تقدم رؤية عن هيمنة الذكور والمؤسسات الرأسمالية على أوضاع النساء وعلى أوضاع جميع المقهورين في العالم[1]. ويلاحظ أن بعض المفكرات الاشتراكيات تنبهن أخيراً لتلك المهمة وأخذن بالاعتبار مطالب السود والجماعات المهمشة ودعون الى تضافر جهود النسوة مع هذه الجماعات من أجل مقاومة الابوية والعرقية والاثنية والأمبريالية.

وفي الواقع اهتمت العالمات النفسيات الاشتراكيات بالفروق السيكولوجية بين الجنسين وأعطين هذه الفروق الأولوية على الفروق البيولوجية، ووظفن التحليل النفسي للكشف عن الإنسان الحقيقي الكامن في باطن الأفراد أو في لا شعورهم، وتحدثن عن خبرات يكتسبها الأطفال في مراحل طفولتهم المبكرة (مرحلة الرضاع) ادعين أنها تشكل شخصيتهم وتؤثر على علاقتهم بالنساء عندما يكبرون، وخلصن الى أن الذكور والإناث يكرهون الأم او يخافون منها.

والحقيقة أن العالمات النفسيات رغم انتقادهن لفرويد لم يتجاوزن مصادرة اللاشعور التي فسر انطلاقا منها الشخصية، ووقعن في شرك التخمينات، لأن

(1) Alison Jaggar «Feminist Politics and Human Nature» Ibid. P161.

آراءهن تلك لم تستند الى أي دليل علمي أو عقلي قاطع، وفشلن لذلك في تقديم تفسير مقنع لقمع الذكور للإناث. لكن أفضل ما قدمنه هو تأكيدهن بأن الطبيعة الإنسانية ليست ثابتة، وان السلوك السلبي تجاه النساء يمكن أن يعدل عن طريق مشاركة الآباء والأمهات في تنشئة أطفالهن، ودعوتهن النساء بأن يسبرن أغوار نفوسهن لكي يتخلصن من رواسب الأبوية فيها، وأن يفكرن بطريقة تفصح عن قوتهن وثقتهن بأنفسهن.

لم يختلف التفسير الانطولوجي لطبيعة المرأة الذي قدمته سيمون دي بوفوار عن التفسير السيكولوجي في اعتماده على افتراضات تقوم على اساس تخمينات تفتقر الى الأدلة. ورغم أن دي بوفوار أكدت بشدة أن المرأة تشكيل اجتماعي، إلا أنها ربطت كل مشاكل المرأة بطبيعة بنيتها الجنسية، وبدت لذلك آراؤها محيرة ومربكة لا يعرف القارئ إذا كان جسم المرأة يساعد على قمعها او يحررها. ويؤكد حديث دي بوفوار عن تعالي النساء، الذي يمكنهن من أن يصلن إلى مستوى الوجود لذاته مثل الرجال، أنها تقيم النساء بمعيار ذكوري غافلة عن ان تعالي المرأة عن طبيعتها يجعلها تغترب عن ذاتها.

الجديد والمهم الذي أضافته المفكرات المتأثرات بفلاسفة ما بعد الحداثة في تحليلهن للقمع الموجه ضد النساء هو كشفهن عن السمة الذكورية للغة. وقد اقترحت تلك المفكرات كأسلوب لإنهاء القمع وتفكيك اللغة الذكورية واستبدالها بلغة أنثوية، وأيدت الراديكاليات وجهة النظر هذه، وسعت بعض المفكرات الى استخدام اصطلاحات جديدة تلغي التمييز القائم في اللغة وتشير الى الاناث، مقابل الاصطلاحات التي تشير الى الجنس البشرى وكأنه جنس ذكوري. ونجحن في إقناع المؤسسات العلمية والأكاديمية وغيرها من المؤسسات استخدام لغة حيادية تشير الى المذكر والمؤنث في آن واحد من اجل تجاوز الثنائيات.

لكن ما نرى أنه مطلب لا معقول هو مطالبة بعض المفكرات بتدمير اللغة

الذكورية برمتها وإحلال لغة أنثوية محلها، متجاهلات أن هذا المطلب فيه تطرف وبعيد كل البعد عن العمل الفلسفي، لأنه يبقي على التميز القائم على أساس الجنس، وغافلات عن أن اللغة هي أمتن وأصلب وأرسخ عنصر من عناصر الثقافة، وهي لم تتشكل بين يوم وليلة وإنما تشكلت عبر عصور طويلة، لهذا فإن المطالبة بتدميرها بحجة أنها لغة ذكورية سوف يظل مطلباً طوباوياً يستحيل تنفيذه على أرض الواقع.

من الواضح أنه رغم الاختلاف في وجهات نظر الحركات النسوية حول طبيعة المرأة وأسباب القمع الموجه ضدها توجد مبادئ فلسفية مشتركة بين تلك المذاهب. فمبادئ الحرية والمساواة في الفلسفة الليبرالية تبدو بوضوح عند كل الحركات النسوية. مبدأ الفردانية يبدو في النسوية الليبرالية والنسوية الراديكالية. ومبدأ العقلانية نجده في النسوية الليبرالية والماركسية والاشتراكية؛ وهنالك أفكار مشتركة بين مفكرات ينتمين الى مذاهب مختلفة، فقد تبنت فكرة الخنوثة مفكرات ليبراليات وراديكاليات واشتراكيات. وكان أكثرهن اعتدالاً بعض الليبراليات اللواتي دعون الى مجتمع خنثوي يتصف أفراده جميعاً بالصفات الذكورية والأنثوية الإيجابية.

وهنالك فكرة رددتها كل من سيمون دي بوفوار وفايرستون وفرايدن وميليت، مؤداها ان وظائف الحمل والولادة وتنشئة الأطفال ما هي إلا نشاطات حيوانية تجعل النساء أسيرات الممارسات الجنسية وبعيدات عن عالم الثقافة، ولذلك لا يرقين الى مستوى نشاطات وطموحات الرجال ما دمن يمارسن هذه الوظائف، ولا يمكنهن تحقيق الكمال الإنساني الذي لا يتميز بالطبيعة وإنما بالثقافة. إن هذه الفكرة ليست جديدة فهي تمتد بأصولها الى المذهب الليبرالي الكلاسيكي الذي يفترض أن عقل الإنسان وجسمه يمثلان نوعين مختلفين من الوجود، وقد تبدت في آراء ولتسونكرافت، ومل، وتايلر الذين أكدوا أن النساء منعن من تطوير إمكانياتهن كمخلوقات عاقلة بسبب أنواع من القهر والتمييز وشكلت البيولوجيا عبئاً ثقيلاً عليهن.

من الملاحظ أنه في مقابل الاتجاه النسوي الذي يركز على تحليل ما يراه معوقاً لتطور استعدادات النساء ووصولهن الى مستوى الكمال، يوجد اتجاه آخر يرى أن وحشية الرجال وعدوانيتهم لن تمكنهم من الرقي إلى مستوى الكمال الإنساني. وقد عبرت كل من دوركن ودالي وفراي وأوبرن عن هذا الرأي، وأكدن أن عند النساء استعدادات كامنة تجعلهن قابلات للتطور والرقي، وأنهن بطبيعتهن بريئات ونقيات، أما الرجال فهم عدوانيون بسبب طبيعتهم البيولوجية وان النظام البطريركي يعزز عدوانيتهم. وافترضت تلك المفكرات عمومية واساسية حاجات الذكور وسماتهم ومخاوفهم من المرأة، واعتقدن أن أفعال الذكور وأفكارهم أدت إلى إقامة مشاريع لمهاجمة النساء واستعبادهن وتدجينهن من أجل إخضاعهن لمعايير البطريركية.

إن التحليل للفكر النسوي يضعنا أمام نوعين من التفسيرات لطبيعة المرأة يرى أحدهما ان المرأة نتاج الجنوسة ويركز على تأثير العوامل السيكولوجية والاجتماعية على الطبيعة الإنسانية، ويرى النوع الآخر أن جنس المرأة وتكوينها البيولوجي يحددان صفاتها وأوضاعها ومشاكلها. والسؤال الذي يطرح نفسه هو، أي التفسيرات لطبيعة المرأة هي الأصح؟ وأي اقتراح من الاقتراحات التي قدمت يساعد على تغيير أوضاع النساء وتخليصهن مما يعانين من قهر؟

لقد تجاهل النوع الأول من التفسيرات أسباباً هامة وحقيقية للفروق القائمة بين الجنسين بسبب رفضه للحتمية البيولوجية. ولم يدرك أن المرأة بحكم طبيعتها قد امتلكت عقلية ونفسية تؤهلها لأن تحتل مكانة أرفع من مكانة الرجل في عالم المعرفة وفي شتى مجالات الحياة. فقد كشفت الأبحاث العلمية في مجال علم الوراثة أن المرأة مختلفة عن الرجل منذ لحظة تكونها بسبب هرمونات تميز الأجنة الذكور عن الأجنة الإناث وتشكل طبيعة أجسامهم، وأدمغتهم التي تحدد بدورها طبيعة تفكيرهم وعواطفهم وقيمهم. وفي سن المراهقة تحدث تغيرات أخرى بسبب زيادة إفراز هذه الهرمونات، ما يفخم ويعزز الصفات

الرجولية. وأي زيادة أو نقص في الهرمونات المناسبة يؤدي الى تخلخل في اكتساب الجسم صفات ذكورية أو صفات أنثوية.

إن الهرمونات تشكل أدمغة الذكور بشكل يختلف عن أدمغة الإناث؛ ومن الثابت أن أدمغة الإناث أصغر بقليل، إلا أن هذا ليس بالاختلاف الجوهري، فالأهم هو الكيفية التي يرتبط بها نصفا الدماغ لدى كل من الجنسين، إذ يرتبط نصفا الدماغ عندهما بواسطة كتلة ألياف عصبية هي عند المرأة أسمك مما عند الرجل، الأمر الذي يسمح بحدوث تواصل أوثق بين النصفين، وبتبادل اكثر للمعلومات بينهما، لذلك تتوزع استجابات المرأة العاطفية في مراكزها في نصفي الدماغ ويكون لها تأثير على تصرفات المرأة بشكل يختلف عن تصرفات الرجل. وهذا ما يفسر لماذا تأخذ المرأة بالاعتبار البعد الإنساني والبعد العاطفي في اتخاذها للقرارات، بينما يهمل الرجل هذه الأبعاد ويهتم بالوقائع والبيانات فقط.

إن مشاعر المرأة العاطفية ترتبط بجزأي الدماغ، أما النشاط العاطفي للرجل فهو يرتبط بجهة واحدة من الدماغ وهي الجهة اليمنى. وتؤكد الدراسات أنه كلما كان الارتباط بين نصفي الدماغ أوثق لدى الإنسان، ازداد فصاحة ووضوحاً في التعبير عن نفسه. ويبدو ذلك عند النساء اللواتي يتميزن عن الرجال بقوة العاطفة وطلاقة اللغة وفن التواصل وقوة الحدس بسبب طبيعة تركيب دماغهن. فالمرأة تتفوق على الرجل في إدراكها للفوارق الانفعالية الدقيقة سواء في الصوت أو في تعبيرات الوجه. وتبدأ قوة ملاحظة الإناث واهتمامهن بالآخرين، منذ طفولتهن، وذلك لشدة حساسيتهن للمس وللأصوات التي تفوق حساسية الذكور. وتعزز خبرات النساء ونشاطاتهن قدرتهن على الاهتمام والاتصال بالآخرين. ويؤكد علم الوراثة أن الهرمونات هي المسؤولة عن تقلب مزاج النساء وهي المسؤولة أيضاً عن عدوانية الذكور[1].

لقد أهملت معظم الحركات النسوية في غمرة انتقاداتها للممارسات

---

(1) See... Ann Moir and David Jessel «Brain Sex». Delta Triad. Dell Publishing. New York. 1991.

الذكورية، التي اعتبرتها سبباً مباشراً للقمع الواقع على النساء، أن تأخذ بالاعتبار العوامل المؤثرة على الطبيعة الإنسانية مجتمعة، وغفلت عن أن وجود فروق بين الجنسين حتى لو كانت فروقا بيولوجية ثابتة، لا يمنع المساواة بينهما، ولا تبرر أية فروق إساءة جنس لجنس آخر أو تبعية جنس لجنس آخر. وأهملت كل الحركات النسوية ممارسة النقد الذاتي الذي يمكن أن يكشف عن دور النساء في تشكيل شخصية الذكور وتعزيز عدوانيتهم وهيمنتهم، ولا شك أن النساء يلعبن دوراً هاماً في تكوين شخصيات أبنائهن من الذكور والإناث.

من الثابت علمياً أن اتجاهات الكبار وسلوكهم تتأثر إلى حد كبير بأساليب تربيتهم عندما كانوا صغاراً وبخاصة في مراحل طفولتهم المبكرة حيث تضطلع عادة الأمهات بمسؤولية تربيتهم. ويلاحظ أن الأمهات في هذه المرحلة يعنون عناية فائقة بالأطفال الذكور أكثر من عنايتهم بالأطفال الإناث، لأن معظم النساء يدركن أن أجسام الذكور أقل مناعة وأكثر عرضة للإصابة بالأمراض من أجسام الإناث، وقد أثبتت الدراسات الديمغرافية حديثاً هذه الحقيقة التي أدركتها النساء منذ قرون عديدة، وأظهرت تلك الدراسات أن عدد المواليد الذكور يفوق دائماً عدد المواليد الإناث، لكن يتناقص هذا العدد فيما بعد بسبب كثرة حالات الوفاة بين الذكور التي تنجم عن ضعف مقاومتهم للأمراض التي يتعرضون لها، بينما يزيد عدد الإناث لأن أجسامهن أقوى على مقاومة الأمراض، وأظهرت الدراسات أيضا أنه في حالات الإجهاض يربو عدد الذكور على عدد الإناث[1]. ومن الملاحظ أن الثقافات أفصحت عن هذه الظاهرة من خلال عبارات رددتها الألسن، مثل القول بأن الفتيات يملكن سبع أرواح.

إن إدراك الأمهات للطبيعة البيولوجية لأطفالهن الذكور وحاجتهن لقوة الرجال الجسمية من أجل حمايتهن وحماية العائلة والدفاع عن الوطن، دفعهن

---

(1) للاطلاع على هذه الدراسات أنظر عبد الكريم اليافي، في علم السكان، مطبعة جامعة دمشق، ص ص94 ـ 119.

إلى الاهتمام والعناية الفائقة بأبنائهن الذكور منذ لحظة ولادتهم. وهذه الحماية الزائدة أكسبتهم الشعور بالأهمية وبالتفوق على النساء، وانقلب هذا الشعور إلى رغبة الهيمنة عليهن والتحكم بهن، لهذا ينبغي على النساء أن يعترفن بأنهن ساهمن في تشكيل شخصية الرجال تماماً كما ساهم الرجال في تشكيل شخصياتهن، وربما كانت مساهمتهن هذه واحدة من أسباب القمع الموجه ضدهن.

وينبغي عليهن أن يدركن أنه مهما قيل عن صفات الذكور أو صفات الإناث، فإن بعضاً من هذه الصفات راسخ وبعضها عميق جداً لدرجة يبدو معها الثبات وكأنه مرتبط بالبنية الجينية. لكن لا يعني هذا أن للإنسان ماهية ثابتة وان صفاته لن تتغير أبدا، فعلم الهندسة الوراثية يقدم كل يوم ما هو جديد عن إمكانية تغيير الطبيعة البشرية. إن على النساء أن يدركن أيضاً بأن معرفة أفضل لطبيعتهن وما يتعرضن له من قمع وقهر، لا تكون بالتركيز على الخبرات اللاشعورية وحدها أو على الجنس فقط ولا بمجرد فهم العلاقات الاجتماعية والنظام الطبقي، وإنما يكون عن طريق رؤية تأخذ بالاعتبار هذه الأمور مجتمعة، ولا تتسنى رؤية كهذه إلا من خلال منهج ديالكتيكي يفهم العلاقة بين بيولوجيا الإنسان وبين بيئته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

إن رؤية كهذه اقترحتها جاغار حين صرحت قائلة: «إن التصور التاريخي الديالكتيكي لبيولوجيا الإنسان يظهر أن طبيعة الإنسان وأشكال التنظيمات الاجتماعية لا تحدد بالبيولوجيا وحدها، ولكن بتداخل معقد بين أشكال تنظيماتنا الاجتماعية بما فيها تطورنا التكنولوجي وبيئتنا البيولوجية، وبيئتنا الطبيعية التي نعيش فيها. إن من المستحيل عزل أو قياس تأثير أي عامل من هذه العوامل، لأن كلاً منها يؤثر ويتأثر بالعوامل الأخرى»[1].

إن فهماً كالذي تقترحه جاغار يجعلنا نرى أنه ليس هنالك طبيعة لإنسان

---

(1) Alison Jaggar «Feminist Politics and Human Nature» OP.cit. P109.

تجعله يفضل إنساناً آخر، وأن ما يعتبر نشاطاً طبيعياً لا يعد ضداً لنشاط اجتماعي، وأن النشاطات التي وصفت بأنها حيوانية، لا تقل أهمية في المجتمع الإنساني عن أية نشاطات ثقافية مهما كانت القيمة التي أعطيت للنوع الأخير من النشاطات. إن فهماً كهذا يلغي التمييز بين الجنس والجنوسة، ويبطل الحتمية البيولوجية، ويظهر أن الطبيعة الإنسانية في تطور دائم، وأن ما كان يعتبر عائقاً يحول دون تطور النساء ربما يكون سبباً في تنمية قدراتهن العقلية ومهارتهن. ويظهر أيضاً أن خبرات الطفولة الكامنة في لا شعور الأفراد لا تشكل وحدها شخصيات الأفراد واتجاهاتهم وتقبلهم أو عدم تقبلهم للآخر، وإنما خبرات الإنسانية برمتها التي نتشربها من خلال الثقافة تعزز استعداداتنا الطبيعة وتساهم في تشكيل عقلنا وطريقة فهمنا وأساليب تعاملنا مع الآخرين.

الفصل الخامس

الفكر الاجتماعي والسياسي النسوي

تمهيـد

اتخذت مقاومة النساء لتبعيتهن للرجال أشكالاً متعددة، وكانت المقاومة تحدث في العصور القديمة والوسطى بصورة فردية، ثم بدأت تظهر للعيان في القرن الثامن عشر حين عبرت عنها كاتبات طالبن بحقوق سياسية للنساء متساوية مع حقوق الرجال؛ كحق التصويت، وحق التملك، وحق المساواة في التعليم وأمام القانون. وتبدت المقاومة بشكل أكثر وضوحاً مع يقظة حركة التحرير النسوية في الستينات من القرن العشرين وصار مفهوم التحرر يعني إزالة القمع الموجه ضد النساء.

استخدمت مفكرات الحركات النسوية في كفاحهن ضد القمع مفاهيم الفلسفة السياسية التقليدية، مثل الديمقراطية والاستقلال والمساواة والحرية والعدالة والاشتراكية والصراع الطبقي وتكافؤ الفرص وغيرها، لكنهن لم يتفقن على معان واحدة لهذه المفاهيم، وظل الجدل دائراً حولها وحول أولوية المثل الديمقراطية. وقدمن رؤى جديدة عن مجتمع ديناميكي متغير وحددن سمات المجتمع الفاضل؛ وهذا يعني أنهن خضن غمار الفلسفة السياسية. لكن الأمر الذي يبدو غريباً على الفلسفة السياسية ما فعلته الحركات النسوية حين رفعت شعار «كل

ما هو خاص أو شخصي هو سياسي»، وأقحمت موضوعات تبدو غريبة على مجال السياسة كانت تعد شؤونا خاصة وتتعلق بخبرات النساء. ومن الموضوعات التي عدتها هذه الحركات سياسية، العلاقة الجنسية، ومشاعر الحب، والعواطف، والتحكم بالجسد وحرية الإنجاب والإجهاض، وتنشئة الأطفال ورعايتهم، ورعاية المسنين، وخدمات المنزل. وكان لكل مذهب نسوي اقتراحاته المتعلقة بهذه الموضوعات، واقتراحات تتعلق بتحسين أوضاع النساء العاملات في المجال العام. وقد ترجمت مفكرات الحركات النسوية اقتراحاتهن هذه إلى مطالب سياسية، اعتقاداً منهن بأن الدولة هي التي يمكنها أن تحدث التغيرات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي تنهي قهر النساء.

على هذا النحو سعت مفكرات المذهب النسوي إلى تقديم نظرية سياسية مهدن لها بالحديث عن طبيعة المرأة وعن القمع الموجه ضدها، وعرضن تصوراتهن لمجتمع فاضل، وتعددت الرؤى النسوية حول هذه المسائل، وخلص كل مذهب إلى اقتراح حلول سياسية، للقضاء على تبعية النساء وعلى كل أشكال القمع الموجه ضدهن؛ مستنداً إلى اقتراحات والى مبادئ فلسفية شكلت نقطة انطلاقة في تفسيره لظاهرة القمع وفي تصوره للحل السياسي الذي يلغي هذه الظاهرة[1].

---

(1) اعتمدت في فهمي للنظرية النسوية السياسية على ما عرضته اليسون جاغار من آراء في الفلسفة السياسية لمفكرات ينتمين إلى المذاهب النسوية الأربعة الليبرالي والماركسي والراديكالي والاشتراكي، في كتابها «السياسة النسوية والطبيعة الإنسانية. ولم يتضمن هذا الفصل عرض الرؤى والمطالب السياسية للمذاهب والنزعات النسوية الأخرى، وذلك سبب ما لاحظته من تطابق رؤاها ومطالبها مع رؤى ومطالب الحركات النسوية التي تم عرضها، فالنسوية الوجودية تنسق رؤيتها النسوية مع الليبرالية، والسحاقية تتطابق رؤيتها مع الراديكالية، وما لاحظته أيضاً عدم تبلور سياسة بعض الحركات النسوية، مثل حركة النساء السود التي تتأرجح ما بين الماركسية والاشتراكية، ومثل نسوية ما بعد الحداثة التي اكتفت مفكراتها بتفكيك اللغة للكشف عن التحيز للذكر وطالبن بتقدير الإمكانيات الكامنة في النساء باعتبارهن طبقة مهمشة مثل جميع المنبوذين والمحرومين، والمعدمين، وبعدم القبول بخطاب واحد، موضحات بأنه يمكن للمرأة عن طريق خطابها أن تساعد في التغلب على الخطابات المتعارضة، كما طالبن أيضاً بوحدة المجتمع الإنساني وبمعنى آخر بتعدد في إطار الوحدة.

أولاً ـ تحليل الحركات النسوية لظاهرة القمع الموجه ضد النساء

1 ـ تحليل الحركة النسوية الليبرالية لظاهرة القمع.

ردت الحركة النسوية الليبرالية أسباب القمع الموجه ضد النساء الى الخروج عن مبادئ الفلسفة الليبرالية، وأكدت أن معاملة النساء في المجتمعات المعاصرة تنتهك كل قيم الليبرالية، فجميع النساء يعانين من التمييز القائم على أساس الجنس ولا ينظر باهتمام إلى مصالحهن أو قدراتهن أو تفوقهن، وكشفت المفكرات الليبراليات أن ما تعانيه النساء من التمييز والتحيز للرجال يظهر بوضوح في التشريعات المتعلقة بطبيعة الأعمال والأجور في كل من الولايات المتحدة وبريطانيا، واحتججن على تلك التشريعات، وأوضحن بأنها تستخدم لإقصاء النساء عن ممارسة الأعمال ذات الأجور المرتفعة لكي يحال دون ترقيتهن، وكشفن عن عدم تماثل حقوق الزوجة مع حقوق الزوج، فالزوج يتمتع بحق الملكية العامة، بينما تمنع الزوجة من ممارسة أعمال تخصها وحدها، ويتوقع منها أن تتبع زوجها في محل إقامته.

أوضحت المفكرات الليبراليات أن عدم التماثل هذا لا يقوم على أساس تشريعات قانونية وإنما على عادات وتقاليد راسخة يستحيل على النساء تحديها، لأنها تضع أمامهن عقبات تحول دون تدريبهن على الأعمال ذات القيمة العالية والأجور المرتفعة، وأن قسمة العمل بالنسبة للنساء، ليست اختياراً حراً، فوفقاً لهذه القسمة يقصين عن الأعمال ذات الامتياز التي يشغلها الرجال ويدفعن للقيام بأعمال لا تتطلب تدريب العقل وإنما تحتاج إلى مهارات وكفاءات جسمية، ومن هذه الأعمال تنشئة الأطفال ورعايتهم وخدمات المنزل ومداعبة الرجال وإرضاؤهم. إن هذه المهارات والكفاءات، كما تعتقد الليبراليات لا ترقى إلى مستوى القدرات العقلية التي تحول قيم المجتمع الذكوري دون تنميتها عند النساء، وأن المجال الوحيد الذي يتاح فيه للنساء تطوير قدراتهن العقلية هو مجال التعليم، لكن مع ذلك فان فرصهن في مزاولة التعليم في المستويات الأكاديمية

العليا، التي تتيح مستوى عالياً لتطوير القدرات العقلية، محددة وضيقة جداً.

وترى النسوية الليبرالية أن مسؤوليات النساء تجاه أطفالهن وأزواجهن وما يقمن به من أعمال منزلية تضطرهن للاعتماد اقتصادياً على أزواجهن ولا تتيح لهن فرصة ممارسة استقلالهن. ونبه فلاسفة ليبراليون إلى أهمية استقلال النساء اقتصاديا عن الرجال. وأوضح «مل» أن قوة الادخار ضرورية لكرامة المرأة. وأكدت فرايدان Friedan أن الاستقلال الاقتصادي فقط هو الذي يجعل المرأة حرة ويتيح لها أن تتزوج الرجل الذي تحبه، وتتجنب الحب المذل أو أن لا تقدم على الزواج إن رغبت بذلك[1].

انتقدت المفكرات الليبراليات المعايير المعاصرة للجنس لأنها تقمع النساء ولا تحقق مساواتهن مع الرجال في المجال الخاص وتنتهك مبادئ العدالة والحرية. وأشرن إلى أن النساء أقل حرية جنسية من الرجال لأنهن لا يستطعن أن يعبرن تعبيراً حراً عن رغباتهن الجنسية بسبب القوانين التي لا تسمح لهن بمنع الحمل والإجهاض، وبسب عوائق اقتصادية واجتماعية وتربوية وسياسية، وبسبب معايير مزدوجة، وهذه المعايير تشجب النساء اللواتي يرغبن في تعدد الشركاء جنسياً، أو النساء اللواتي لا يمنحن أزواجهن المتعة الجنسية، بينما تحترم الرجال الذين يرغبون في تعدد الشريكات، ولا تسأل عن متعة النساء جنسياً. وأشارت النسوية الليبرالية إلى أن القيود التي تفرض على الثقافة الجنسية والشذوذ الجنسي تؤثر على النساء أكثر مما تؤثر على الرجال؛ لأن النساء هن اللواتي يحملن ويلدن، وأن الضغوط الاقتصادية تجبر النساء على الزواج كي يحمين أنفسهن ويعشن في مستوى فوق خط الفقر، أو ليحمين أنفسهن من سخرية الرجال في حالة بقائهن عزباوات.

لقد ظل نقد المفكرات الليبراليات للقيم التي تنظم المجال الخاص وللعادات الجنسية في مستوى النقد الأخلاقي ولم يصل إلى مستوى النقد

---

(1) Betty Friedan «The Feminist Mystique» New York. Dell 1974 P370-371.

السياسي الذي وجهنه لمعايير تنظيم العمل والملكية في المجال العام، لاعتقادهن بأن الوظائف التناسلية وما يتبعها من مهمات تقع على عاتق النساء عادة أقل قيمة من الوظائف العقلية، فقيمة الإنسان لا تتمركز حول نشاطه الجنسي، لأن جوهر الإنسان عقله وقيمته تكمن في ممارسته النشاط العقلي وليس في النشاط الجنسي. صحيح أن النشاط الجنسي ضروري للإنجاب ويعبر عن الحب، لكنه نشاط بيولوجي ومسألة خاصة لا يحق منعه إلا إذا كان فيه انتهاك لحقوق أفراد آخرين. ولهذا عدت النسوية الليبرالية تدخل الدولة في كيفية ممارسة هذا النشاط انتهاكاً لحقوق الأفراد الخاصة، وانتقدت القيود التي تفرض على التعليم الجنسي وعلى منع الحمل والإجهاض والشذوذ الجنسي. أما الاغتصاب فقد اعتبرته جريمة حتى لو كان بين أشخاص متزوجين لأن فيه انتهاك لحق فرد آخر. واعتبرت أيضاً النشاطات الجنسية التي يستخدم بها الأطفال جريمة، لأن الأطفال عاجزون عن التعبير عن قناعتهم بالمشاركة الجنسية.

إن رفض الحركة النسوية الليبرالية تدخل الدولة في النشاط الجنسي جعل موقفها من الإباحية يختلف عن مواقف الحركات النسوية الأخرى التي انتقدت الإباحية في مجال الأدب والفن، لكن المفكرات الليبراليات رغم نفورهن من الإباحية في تلك المجالات، إلا أنهن لم ينتقدنها بسبب التزامهن بمبدأين نصت عليهما الليبرالية، وهما مبدأ حرية التعبير ومبدأ حق الخصوصية. واختلف موقفهن أيضاً من البغاء عن مواقف الحركات النسوية الأخرى، ورأين أنه يمنح النساء فرصة ممارسة جنسية عقلانية مستقلة وأن الخدمات الجنسية التي تقدمها النساء مثلها مثل بيع أية قدرات لدى الفرد، بل إن بيع الشخص لقدراته العقلية أكثر إشكالية من تقديم أو بيع خدمات جنسية.

2 ـ تحليل الحركة النسوية الماركسية لظاهرة القمع

اختلفت وجهة نظر النسوية الماركسية المتعلقة بظاهرة القمع الموجه ضد النساء والمستلهمة من آراء ماركس وانغلز عن وجهة نظر الليبرالية النسوية

اختلافاً جذرياً، فوفقاً لرأي ماركس تستغل المرأة في قوى العمل المدفوع الأجر وتعاني من القمع نفسه الذي يعاني منه الرجال في الطبقة العاملة، حيث يدير الرأسماليون الإنتاج ويملكون وسائله. ولهذا يشعر كل عامل سواء كان رجلاً أو امرأة بالبؤس والاغتراب لأنه يؤدي عملاً لا يكمل ذاته ولا يطور طاقاته العقلية وإنما ينهكه جسمياً ويشوهه فكرياً[1].

تؤكد الماركسية التقليدية أن كل الأنظمة الرأسمالية تمنع العمال من الاندماج في نشاط الإنتاج الحر الذي يطور استعداداتهم ويحقق ذواتهم، وتجبرهم على العمل من اجل البقاء. وهم لذلك مغتربون عن عملهم. وتؤكد أيضاً أن النساء يقاسين من القمع أشد مما يقاسي الرجال، لأن قسمة العمل كما تحددها الرأسمالية تقصي أعداداً كبيرة من النساء عن العمل المأجور وتدفعهن للقيام بخدمات المنزل إضافة إلى حمل الأطفال وتنشئتهم وهي أعمال لا يتقاضين عليها أجراً.

ونظراً لارتباط النساء المتزوجات بعقد مع أزواجهن، فإنهن لا يستطعن التهرب من القيام بتلك الأعمال إذا كن لا يرغبن بالقيام بها، لأن العقد يفرض على الزوجة أن تقدم هذه الخدمات مقابل ما يقدمه لها الزوج من حماية. فعلاقتها بزوجها تشبه علاقة الإقطاعي بالتابعين له. ولهذا فان الزوجات سواء كن ضمن نظام رأسمالي أو غيره سوف يبقين تابعات وخاضعات لأزواجهن لأنهن لا يتساوين معهم اقتصادياً، فمهما ارتقت قوانين الزواج، من اجل تحقيق مساواة بين الزوجين، فإنها لا تلغي اعتماد الزوجة مادياً على زوجها، و بذلك تشجعه السيادة الاقتصادية على أن يفرض قيوداً جنسية عليها.

تعتبر الماركسية الأعمال التي تدعي الليبرالية أنها لا تساعد على تطوير قدرات النساء العقلية، مثل رعاية الأطفال وخدمات المنزل، ممارسة Praxis تلبي حاجات الإنسان ولا تقل قيمتها عن أي نشاط عقلي أو عمل يمارسه

---

(1) Karl Marx. «Early Writing» Trans and ed by T.B, Botton. New York. McGraw hill 1963. P125.

الإنسان في المجال العام. لكن بعض المفكرات الماركسيات قللن من قيمة هذه الأعمال ورددن عبارات صدرت عن لينين حين انتقد الأعمال المنزلية ورعاية الأطفال ووصفها بأنها أعمال سخيفة ومرهقة وغير منتجة ومثيرة للأعصاب، متجاهلات أن لينين كان يقصد بذلك أداء هذه الأعمال في ظل الرأسمالية التي تقصي النساء عن الحياة العامة وتجعلهن يقمن بهذه الأعمال بصورة فردية من أجل إرضاء أزواجهن[1]. وغافلات عما نبه إليه أنغلز بأن هذه الأعمال «لم تكن قديما قامعة للنساء لأنها كانت تؤدى بصورة جماعية، بينما تقمع النساء في النظام الرأسمالي لأنها تقدم على شكل خدمات خاصة، وأن المرأة التي لا تشارك في الإنتاج الاجتماعي هي مجرد خادمة للزوج، بينما المرأة العاملة فإن تبعيتها للزوج تنتهي بعد دخولها سوق العمل»[2].

قدمت الماركسية النسوية توضيحاً نظرياً لقمع النساء بسبب جنسهن انطلاقاً من فهم ماركس لظاهرة البغاء، فالبغاء كما يرى ماركس يمثل علاقة مستغل بمستغلة وهي علاقة تماثل علاقة صاحب المال بالعامل. لكن ماركس لم يعتبر البغاء عملاً مأجوراً وإنما اعتبر المرأة المستغلة أداة إنتاج يملكها القواد، وشبه البغاء بالعبودية، لأنه إكراه على العمل بحكم الضرورة الاقتصادية، وأكد أن كل عمل يجبر عليه الفرد هو أساس لاغترابه. واعتبر ماركس وانغلز العلاقة بين الزوج والزوجة في الأسرة البورجوازية أشبه ما تكون بالبغاء وبالعلاقة بين السيد والعبد أو بين صاحب المال والبروليتاري، لأن الزواج البرجوازي هو هيمنة اقتصادية. وقد ناقشت النسوية الماركسية موضوعي البغاء والزواج في إطار فهم ماركس وانغلز لهما، وربطن ما تتعرض له النساء، من عنف وتحرش جنسي وعزل عن الأعمال المأجورة ذات الامتياز، بأسبابه المادية وهي الهيمنة الاقتصادية للرجال.

---

(1) See.. V. I. Lenin. «On The Emancipation of Women» New York International Publishers 1934 p64.

(2) Frederick Engels. «The Origin ofo the Family» New York International Publishers 1972 P137.

لكن السؤال الذي ظل يطرح نفسه، لماذا لم تنته هذه المشاكل من حياة النساء اللواتي حققن نوعا من الاستقلال الاقتصادي عن الرجال؟ وقد قدمت الماركسيات الإجابة عن هذا السؤال بأن رددن أسباب عدم تغير أوضاع النساء بعد مساواتهن بالرجال، إلى الإيديولوجيا المتوارثة. ورأت جوليت ميتشل Juliet Mitchell أن مصدر قمع الإنسان هو لا شعوره الذي تكون في مرحلة مبكرة من تاريخ الإنسانية[1] لكن هنالك مفكرات ماركسيات لم يتقبلن وجهة نظر ميتشيل ورأين أن استمرار القمع الواقع على النساء بعد دخولهن سوق العمل ناتج عن استغلال الرأسمالية لهن، ومنحهن أجورا أقل من أجور الرجال، والسماح لهن بزيادة الضغط على العمال الآخرين.

وتؤكد المفكرات أنه ما دام النظام الرأسمالي قائماً، فإن قمع النساء وضربهن والبغاء والاغتصاب ومحاولة عزل النساء عن قوة العمل المأجور وجميع أنواع العنف ستظل قائمة. وسوف تعارض الرأسمالية حق المرأة بالإجهاض لأنها تريد زيادة المستهلكين، وستعارض أيضا الشذوذ الجنسي والسحاق لأنها تحرص على العائلة النووية التي تشكل حجر الأساس في النظام الرأسمالي، فهي المسرب الأساسي لتكديس رأس المال الموروث وأفضل مصدر لاستهلاك السلع، وهي تقوم بأعمال اجتماعية ضرورية كرعاية الأطفال والمسنين، وهذه الأعمال تقوم بها في العادة النساء كخدمات مجانية. ولهذا تؤكد النسوية الماركسية أن لا حل لمشكلة القمع الواقع على النساء إلا بزوال النظام الرأسمالي.

3 ـ تحليل الحركة النسوية الراديكالية لظاهرة القمع

تعتقد النسوية الراديكالية أن المجتمع المعاصر برمته قامع للنساء وليس النظام الرأسمالي وحده كما تدعي الماركسية. وتؤكد الراديكاليات أن المجتمع

(1) See.. Juliet Mitchell «Psychoanalysis and Feminism» New York Vintage Books 1975.

المعاصر مجتمع بطريركي ذو ثقافة ذكورية تتعارض قيمه مع قيم الثقافة النسوية، ويبدو القمع فيه من خلال العلاقات المدمرة بين الرجال والنساء. فالرجال بطبيعتهم عدوانيون يبحثون عن الهيمنة على بعضهم بعضاً بالاستغلال، والعرقية، ونظام الطبقات الاجتماعية، ويهيمنون بشكل خاص على النساء. ولكي يجعلوا هيمنتهم قانونية يرسخون ثقافة ذكورية تخترع إيديولوجيا تجعل جماعات في المجتمع تابعة وأدنى قيمة من الجماعات المتبوعة. وتدعي تلك الإيديولوجيا أن الجماعات التابعة تتصف بالكسل والجشع والسخف الطفولي والبربرية وعدم التحضر. وتعزى في الغالب هذه الصفات إلى النساء اللواتي يعرفهن المجتمع الذكوري بجنسهن، ويحصر وظائفهن بإشباع رغبات الرجال الجنسية وبالحمل والولادة ورعاية الأطفال.

إن المرأة في المجتمع البطريركي، حسب ادعاء النسوية الراديكالية، تجبر على أن تكون أماً أو خادمة للجنس، فالأمومة ليست مجرد علاقة بيولوجية فقط وإنما يتبعها علاقات اجتماعية، فسرتها الأيديولوجيا البطريركية بأنها غريزية تجعل الأم راغبة في أن تشرف على أطفالها رغم كونها تحتاج إلى من يشرف عليها لأنها في طبيعتهاعنيدة وضعيفة واتكالية، وتغاضت تلك الأيديولوجيا عن الصفات التي طورت لدى النساء. وقد رسخت الإيديولوجيا البطريركية ثقافة تحرم منع الحمل والإجهاض وتعتبرهما غير معقولين وخطرين، وشجعت النساء على إقامة علاقات جنسية تكون نتيجتها الحمل أو الاغتصاب.

إن ثقافة المجتمعات البطريركية، كما ترى الراديكاليات، تعتبر الأمومة وحدها تجلب الاحترام للمرأة، وتصف النساء اللواتي يمتنعن عن الزواج بأنهن غير طبيعيات أو غير ناضجات، ولذلك تجبر النساء على الزواج إما لكي يحظين بالاحترام أو لكي يتلقين دعماً مالياً من الرجال. وحين تنخرط النساء بأعمال في المجتمع البطريركي فإنهن يحصلن دائما على أجور تقل عن أجور الرجال، ويتوقع منهن أن يؤدين خدمات ورعاية للرجال الذين يرأسونهن كتلك التي

تؤديها الأمهات لأطفالهن. ويحدد المجتمع البطريركي للأمهات ماذا وكيف يعملن، ويضع لهن المعايير المتعلقة بتربية الطفل، الأمر الذي يؤدى إلى إرباكهن وشعورهن بالحيرة بين أن ينشئن أطفالهن على القيم الفردانية التي يحددها المجتمع البطريركي لكي يقبلن فيه، أو على القيم التي نشأن عليها قيم إنكار الذات والثقة والانفتاح على الآخرين.

لقد اختلفت وجهات نظر المفكرات الراديكاليات حول الأمومة، فمنهن من اعتبرها خرافة ومنبعًا للفقر مثل فايرستون، ومنهن من اعتبرها منبعاً لتحرر النساء، مثل اوبرن وريتش، لكنهن لم ينكرن أنها مصدر للقهر أيضاً لأنها ترتبط بطبيعة المرأة البيولوجية التي يحسدها عليها الرجال. وتقول جين ألبرت Jane Albert: «إن الثقافة النسوية تقوم على أساس أن كل ما هو أفضل وأقوى موجود في المرأة. ونحن حين نعرف أنفسنا بأننا نساء فان الصفات التي تقفز إلى الأمام هي صفات مشروع الأمومة، كالحدس والخلق والتبني والحرص على مشاعر الآخرين والقدرة على التجاوب عاطفياً معهم»[1].

وتؤكد مفكرات راديكاليات أن الأمومة تقصي النساء عن المجال العام إضافة إلى أنها عمل تجبر النساء عليه، فالرجال هم الذين يقررون ولادة الأطفال، ومن خلال تحكمهم بالإنجاب يسيطرون على الأمهات. وبما أن الأمومة نتيجة لممارسة الجنس، فإن ذلك يعني أن المرأة مستعبدة جنسياً ومستغلة حتى من الزوج، ولهذا نجحت الثقافة البطريركية في ترسيخ الأفكار القائلة إن المرأة متاع للرجل، وإن الجاذبية الجنسية هي أهم الصفات التي تؤهل المرأة لعمل جيد، وإن المرأة التي تهمل العناية بجسدها هي امرأة كسولة. وتشير الراديكاليات إلى أن قوانين الاغتصاب وجدت كي تحمي حق الرجال في أجساد النساء أكثر من كونها تحمي حقوق النساء في أجسادهن، وتقول سوزان جريفن Susan Griffin: «إن الاغتصاب جريمة يلغي بها الرجال النساء

---

(1) Jane Albert «Mother Right: A New Feminist Theory» Ms. August 1973 P92.

كموضوعات إنسانية ويجعلنهن في حالة خوف دائم. وهو فعل سياسي قمعي يمارس من قبل أعضاء طبقة قوية ضد طبقة ضعيفة»[1].

وصفت الراديكاليات الزواج بأنه بغاء وعبودية جنسية لأن المجتمع البطريركي يجعل المعيار الأول في تقييمه للنساء خصوبتهن وجاذبيتهن الجنسية. وأشرن إلى أن ما يعتبر زواجاً حقاً أو زواجاً قائما على الحب ليس سوى علاقة بين رجل مستغل وامرأة مستغلة، وتقول فايرستون: «عندما نتحدث عن حب رومانسي، فإننا نتحدث عن حب أفسدته القوة، التي تتمثل بنظام طبقة الجنس، وحولته إلى شكل حب مرضي يعزز نظام تلك الطبقة»[2]. واحتجت الراديكاليات بشدة ضد الإباحية التي عرفتها كاثلين باري Kathleen Barry بأنها «إيديولوجيا الثقافة السادية»[3]. واحتججن أيضا ضد العلاقات الجنسية القائمة حصراً على أساس التغاير بين الجنسين لأنها، حسب ادعائهن، تجرد السحاقيات من حقهن في تحديد ذواتهن جنسياً. وأكدن أن نظام التغاير الجنسي قامع حتى لغير السحاقيات، لأن الرجال، وفقاً لهذا النظام، يهيمنون على النساء ويتحكمون بأجسامهن وبالعملية الجنسية وهذه الهيمنة ترجع لطبيعتهم البيولوجية.

4 ـ تحليل الحركة النسوية الاشتراكية لظاهرة القمع

اعتمدت الحركة النسوية الاشتراكية في تحليلها لظاهرة القمع على الحقائق التي قدمتها الحركات النسوية الأخرى عن هذه الظاهرة ولم تضف لتلك الحقائق أي جديد. لكن مساهمتها تتميز بنقدها تلك الظاهرة وإبرازها مفهوم الاغتراب كإطار نظري جديد يفهم من خلاله القمع الموجه ضد النساء في

---

(1) Susan Griffin «Rape: The Power of The Consciousness» San Francisco: Harper and Row 1979. P39.

(2) See.. Shulamith Firestone. «The Dialectic of Sex» New York: Bantam Books 1971 P146.

(3) Kathleen Barry. «Female Sexual Slavery». Engle woods Cliffs N. J. Prentice - Hall 1979 Chap 9.

العصر الحاضر، وقد تجاوزت في ذلك الإطار الذي قدمته الماركسية عن الاغتراب وأوضحت من خلاله حالة العمال المأجورين[1].

إن الاغتراب كما يرى الماركسيون حالة يعيشها الإنسان بسبب النظام الرأسمالي، أما الاشتراكيات فإنهن يعتقدن أن الاغتراب حالة تعيشها النساء في كل مظهر من مظاهر حياتهن تحت أي نظام بطريركي[2]. وقد تحدث عدد من الكاتبات الاشتراكيات عن اغتراب النساء جنسيا وعن مظاهر القمع في نظام التغاير الجنسي في المجتمعات المعاصرة وأوضحن كيف تغترب النساء عن أنفسهن حين ينفقن الأموال على مظهرهن من أجل إرضاء الرجال أو إغوائهم. وكيف ينظر الرجال للنساء كأشخاص ليس لديهن رغبات أو مصالح ويعتبرونهن موضوعات للجنس، وكيف تحفل المجلات بصور تعرض مفاتن أجساد النساء وسحرهن ومهارتهن وتظهرهن وكأنهن مجموعة أجزاء من الجسد متشظيات ومفصول عقلهن عن جسدهن.

وأوضحت الكاتبات الاشتراكيات أن حالة الاغتراب التي تعيشها النساء جعلتهن يقبلن الوصف الذكوري لهن، وهو أن أجسادهن جزء من الطبيعة المتمردة ينبغي تجميلها والتغلب عليها باستمرار. وقالت ساندار بارتكي Sandra Bartky: «إن نظام التغاير الجنسي يشجع النساء على تطوير نرجسيتهن وفصل عقولهن عن أجسادهن، ونتيجة لذلك يحصل تشظ في عقولهن ووعيهن وتعبر نرجسيتهن عن اغترابهن عن أنفسهن وعن إمكانياتهن وعن كراهيتهن لبعضهن بعضاً بسبب تنافسهن على لفت انتباه الرجال»[3]. وأوضحت الاشتراكيات أيضاً أن النساء مغتربات كأمهات، فالنساء قديماً كن يحملن ويلدن عدداً من الأطفال

(1) Alison Jaggar «Feminist Politics and Human Nature» Roman and Little Field Publishers INC 1983 P308.

(2) See.. Ann Forman «Femininity and Alienation: Women and The Family in Marxism and Psychoanalysis» London: Pluto Press 1977.

(3) Sandra L Bartky. «Narcissism Femininity and Alienation», Social Theory and Practice 82 no.2 Summer 1982 PP131-132.

أما في العصر الحالي فقد صار الأطفال عبئاً اقتصادياً أكثر من كونهم منفعة اقتصادية. ولهذا لا تستطيع النساء أن ينجبن العدد الذي يرغبنه من الأطفال لأنهن لا يستطعن أن يؤمن المعيشة الجيدة لهم. ثم إن هنالك نساء فقيرات ونساء ملونات يجبرن على التعقيم ويعانين أكثر من غيرهن من الاغتراب عن أنفسهن [1].

وتعتقد النسوية الاشتراكية أن التغيرات الاجتماعية والتطور التكنولوجي خلقا فجوة بين الأمهات وبين الأبناء من الصعب تجسيرها. ونتيجة لذلك تطورت لدى الأمهات مشاعر تشبه مشاعر العمال تجاه ما ينتجونه، وهذه المشاعر غير متزنة وتزيد إحساسهن بالاغتراب عن أبنائهن. وهنالك شعور لدى النساء بالاغتراب عن ثقافة الإنتاج، لأن الرجال لا يسمحون لهن بالمشاركة في الإنتاج إلا ضمن حدود ضيقة، وغالباً ما يرفضون تصوراتهن ويصفونها بأنها سخيفة ومحتقرة، وهي في الواقع جيدة ولكنها تتعارض مع مصالحهم. وتشعر النساء أيضاً باغتراب عن العلوم وعن الدراسات التي تجعل الذكر نموذجاً أساسياً للطبيعة الإنسانية، وعن النشاط السياسي، وعن أعمالهن والخدمات التي يقدمنها للرجال في المنزل دون مقابل، وعن قدراتهن العقلية، وهذا النوع الأخير من الاغتراب أشد الأنواع تدميراً للنساء.

ثانياً ـ التصورات النسوية للمجتمع الفاضل

إن التحليل النسوي للقمع الواقع على النساء يؤدي إلى الاستنتاج بأن كل الحركات النسوية تجمع على أن المجتمع الفاضل هو المجتمع الذي يخلو من القمع الموجه ضد النساء. لكن متابعة تصورات تلك الحركات وحديثها عما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الملائم لحياة أفضل يكشف عن تباين في وجهات نظرها حول القيم التي ينبغي أن ترسخ في المجتمع وحول السياسات التي ينبغي

---

(1) See.. Sarah Lawrence, College ad Hoc, Women's Studies «Committee against Sterilization Abuse» Workbook on Sterilization. Bronxville N. Y 1978 P20.

ان تمارس فيه. فالحركة النسوية الليبرالية ترى أن المجتمع الفاضل هو المجتمع الذي تسود به القيم الليبرالية التي تقوم على مبدأ العقلانية والفرداينة وهي قيم الحرية والمساواة والعدالة.

إن قيمة الحرية، وفقا لما تراه النسوية الليبرالية، تقتضي أن يتاح لكل فرد الاستقلال وحرية الإرادة بحيث يستطيع أن يتخذ قراراته بنفسه وأن تتاح له حرية التعبير والحرية السياسية التي تمكن كل فرد من التحرر من تدخل الآخرين بشؤونه الخاصة. وقيمة المساواة تعني للنسوية الليبرالية أن يتساوى الجميع في الفرص، وأن يأخذ المجتمع بعين الاعتبار رغبات ومصالح وقدرات وتفوق جميع المواطنين بغض النظر عن طبيعة جنسهم، وأن لا توضع العقبات والقيود أمام أي فرد أو جماعة تحول دون منحه أو منحها مراكز معتبرة أو دون تدريبه أو تدريبها على الأعمال التي تؤهله لمراكز معتبرة وذات قيمة. وأما العدالة فإنها تأتي كنتيجة لديمقراطية الجدارة، فوفقاً لهذه الديمقراطية تسود في المجتمع القوانين التي تحمي مبدأ تكافؤ الفرص وتسند الوظائف والأعمال للناس وفقاً لمؤهلاتهم وكفاءة من سيشغلونها.

جاء تصور الحركة النسوية الماركسية للمجتمع الأفضل متسقاً مع مبادئ الفلسفة الماركسية التي لا تعتقد بوجود مجتمع فاضل يتضمن قيماً ومبادئ ثابتة، وإنما تعتقد أن المجتمعات ستظل في صراع دائم من أجل التغلب على العقبات التي تعترض تحقيق الإنسان لذاته، وانطلاقا من هذا التصور يعتقد الماركسيون أن من التافه وغير المعقول أن ينصرف الفلاسفة والمفكرون إلى رسم مثل اجتماعية ومبادئ عامة ومطلقة من أجل إقامة مجتمع فاضل. إن القيمة الكبرى في نظر الماركسية هي العمل، لأن الإنسان يعبر عن إنسانيته من خلال عمله، وتتساوى جميع الأعمال في قيمتها، سواء كانت أعمالا عقلية أو يدوية إذا كان الهدف منها تلبية حاجات الإنسان والمحافظة على بقائه. ولهذا ينبغي أن يتيح المجتمع لجميع أفراده تطوير قواهم الجسدية والعقلية، لأن هاتين القوتين لا تنفصلان عن بعضهما.

وتعتقد الماركسيات أن ما يحد من التطور الكامل لاستعدادات الإنسان الصراع من أجل البقاء وهيمنة واستغلال طبقة اجتماعية لطبقة أخرى، ذلك لأن تطور استعدادات الإنسان يتطلب أن يكون حراً وأن يختار بنفسه وسائل تطويره. ويتمثل تحرر الإنسان في نشاط إنتاج واع في المجتمع، نشاط عقلي ونشاط جسدي. وهذا يعني أن حرية الإنسان هي إنجاز اجتماعي، لأن الفرد لا يكون حراً في غياب المجتمع. ولهذه الحرية شرطان: أولهما تطوير قوى الإنتاج التي تلبي الحاجات الضرورية، وثانيهما إلغاء نظام قوى العمل التي يتصف بها المجتمع الطبقي والتي تعمل لمصالح الطبقة المهيمنة.

من الواضح أن مجال الحرية في الماركسية هو المجال العام، لذلك لم تؤكد الماركسيات الحريات المدنية والحرية الفكرية النقية كما فعلت الليبراليات، وإنما أكدت أن المجال العام هو الذي يمنح الفرصة للأفراد لكي يعملوا معاً وبحرية ويتابعوا مصالحهم المشتركة. إن إقرار الماركسيات بأن مجال الحرية هو المجال العام لا يعني أن حرية الفرد غير محددة، وإنما يعني أن الفرد يستطيع أن يختار تاريخه لكنه لا يمكنه أن يصنعه بنفسه، لأن الحرية في المجال العام تتوقف على الشروط المادية التي تحدد إمكانية تطور الناس. وتعتبر الماركسيات المساواة قيمة كبرى وهامة وترى أن المساواة التامة لا تتحقق إلا في ظل نظام اشتراكي يلغي الملكية الخاصة التي تعوق حرية الفرد الحقيقية، ويلغي نظام الطبقات، وبذلك ينتهي اغتراب الإنسان. أما العدالة فترى أنها فكرة أخلاقية أيديولوجية تقوم على أساس تصور الأفراد الذين يهتمون بمصالحهم الخاصة ويتنافسون في تكديس الثروة[1].

وعلى عكس جميع الحركات النسوية التي سعت إلى رأب الصدع بين الجنسين من اجل إقامة مجتمع أفضل، شددت الحركة النسوية الراديكالية على ضرورة التمييز بين الجنسين من أجل إقامة مجتمع تسود فيه قيم الأنوثة والثقافة

(1) See... Alison Jaggar. «Feminist Politics» OP cit. PP211-215.

النسوية. وأكدت أن هذا التمييز يحدد بالرجوع إلى وظيفة التناسل البيولوجية التي هي مظهر من مظاهر الطبيعة الإنسانية ويفصح عنها كل مجال من مجالات الحياة الاجتماعية، وأن أهم مسؤوليات المجتمع هي تنظيم النشاط الجنسي، وتربية الأطفال، وهذه المسؤوليات ترتبط بوظيفة الإنجاب.

تعتقد المفكرات الراديكاليات أنه يوجد في كل مجتمع نوعان من الثقافة يحددهما الذكور، ثقافة ذكورية سائدة تعرف بالثقافة الوطنية، وتشمل العلم والفلسفة والتكنولوجيا والفن، وتقدم رؤية الذكر وتخدم مصالحه. وثقافة أنثوية غير مرئية يحددها الذكور، وتشمل أعمال الطبخ والتنظيف وتربية الأطفال. وقد رفضت الراديكاليات تحديد الذكور لفضائل الثقافتين لسببين، الأول: أن هذا التحديد يخفي القيم الممزقة والكامنة في الثقافة الذكورية التي تتصف بالتجريد والشكلية، وازدراء الوظائف الجسمية، وعدم الاهتمام بالأطفال وكل ما يرتبط بهم، واحتقار النساء. والسبب الثاني أنه يعتم على المساهمات النسوية الإيجابية في الثقافة التي تهدف إلى ترسيخ قيم العطف، واللطف، والإحساس بمشاعر الآخرين والاقتراب من الطبيعة، والمرونة، والصراحة، وتقبل وظائف الجسد وما تجلبه هذه الوظائف من مسرة.

وأعلنت بعض المفكرات الراديكاليات بأنهن فخورات بثقافة العواطف، والحدس، والحب، والعلاقات الأنثوية، وفخورات بمقاومة النساء للهيمنة وللقيم الذكورية وللاستعمار، وفخورات بالمبادئ الأنثوية، وأكدن أنهن لن يتنكرن للمبادئ الأنثوية من اجل الحصول على الحرية. وأعلن أن الشيء الوحيد الذي يرفضنه في الثقافة الأنثوية هو الضعف والسلبية والتضحية بالنفس. واستنكرن ما تتضمنه الثقافة الذكورية من قمع وتفكير تحليلي وتجريد وافتقار عاطفي، وحماسة عسكرية وإخلاص للمبادئ وترفع عن مسائل الحياة اليومية[1].

---

(1) See.. Barbara Burris. «the Fourth World Manifesto» In Ann Koedt, Ellen Levine and Anita Rapone, eds, Radical Feminism. New York: Quadrangle Books 1973 P340.

وصفت اليسون جاغار تصور الراديكاليات للمجتمع الفاضل بأنه إعادة تنظيم أولويات النظام البطريركي وإعادة تأويل مفاهيمه، وذلك بسبب تمجيدهن لقيم القوة والسلطة ورفضهن التبعية والسلبية[1]. وفي الواقع طرحت النسوية الراديكالية قيما جديدة تجاوزت فيها ثنائيات الأنظمة البطريركية، وبعدت قيمها عن المجال العام واتجهت نحو المجال الخاص. وعبرت المفكرات الراديكاليات عن هذه القيم بمفاهيم بعيدة عن التنظير السياسي فأكدن خبرات العلاقات الإنسانية الحميمة، واهتممن بالعواطف والمشاعر، وأيدن الصراحة والثقة والرعاية والاحترام والمراوغة.

ونتيجة لتوجه الراديكاليات هذا يمكن القول بأنهن انفصلن عن التقليد الغربي في النظرية السياسية التي تناولت الأخلاق بمعناها السياسي ودعت إلى تنظيم المجتمع وفق قوانين سياسية، وليس وفق صفات خاصة بجماعة من الناس؛ أو وفق معايير شخصية تتعلق بالعواطف والمشاعر. ومع أن النسوية الراديكالية رفعت شعار «كل ما هو شخصي هو سياسي» مثل باقي الحركات النسوية لكنها لم تحاول بناء نظرية سياسية وربما قصدت بهذا الشعار أن خبرات النساء في حياتهن الخاصة تقدم إلهاماً لرؤية سياسية جديدة.

هذه الرؤية الجديدة للمجتمع الفاضل حاولت النسوية الاشتراكية تقديمها، وانطلقت من افتراض الماركسية بأنه لا يوجد مجتمع ذو قيم اجتماعية ثابتة، لأن نشاط إنتاج الإنسان يخضع لحتمية تاريخية ويتغير بشكل دائم. وأقرت النسوية الاشتراكية أن القيمة الفضلى هي العمل المنتج الحر الذي يحقق الإنسان بواسطته ذاته والذي يساعده على التعرف إلى إمكانياته وتطوير استعداداته.

عدت الاشتراكيات الإنجاب والجنس ضمن نشاط الإنتاج وأشرن إلى أن الفروق بين الجنسين في معظمها فروق اجتماعية قابلة للتغير أيضاً، وأن العوامل الاجتماعية وراء زيادة أو تحديد النسل، وأن فعل التناسل عند المرأة هو ضرورة

---

(1) Alison Jaggar. «Feminist Politics». OP cit P252.

اجتماعية وليس ضرورة طبيعية. وألححن على ضرورة تطوير التنظيم الاجتماعي والوسائل التكنولوجية، لكي يتوفر للنساء حرية النشاط الجنسي من اجل عدم إنجاب الأطفال أو إنجابهم إذا كن يرغبن في ذلك.

إن الجديد الذي قدمته النسوية الاشتراكية عن المجتمع الفاضل هو التأكيد بأن حرية النشاط الجنسي والإنجاب يتطلبان إلغاء استغلال النساء ويحتاجان إلى اقتصاد سياسي يلغي الرأسمالية ويلغي هيمنة الذكور، فبغير إلغاء هذين الشكلين من الاستغلال لا تتطور الاستعدادات الجنسية والتناسلية تطوراً كاملاً. إن رؤية الاشتراكيات للمجتمع الفاضل تقترب من رؤية الراديكاليات، اللواتي يعتقدن أن المجتمع الإنساني والطبيعة الإنسانية يتشكلان بطرق تتعلق بتنظيم العلاقات الجنسية والتناسل، وأنه يمكن إعادة تشكيل التاريخ الإنساني عن طريق نشاط سياسي واع يتجاوز الطرق التقليدية التي تنظم النشاطات الجنسية والتناسلية.

وقد أكدت المفكرات الاشتراكيات أهمية وقيمة الأعمال التي تعتمد على النشاط الجسمي كالأعمال المنزلية ورعاية الأطفال وأهمية علم إحياء البيئة. وأقررن ما تقوله الماركسية من أن هنالك علاقة ديالكتيكية بين الطبيعة الإنسانية وغير الإنسانية. وبتعبير آخر بين الإنسان وبيئته، واعتقدن أن الإنسان يعتمد في بقائه على الطبيعة وفي الوقت نفسه يبدل ويغير فيها، لكن قدرته على تغيير الطبيعة وتغيير المجتمع تتطلب أن يكون حراً ضمن نظام اجتماعي يتجاوز عالم الضرورة الاقتصادية في كل مجالات الحياة الإنسانية، لأنه في حالة غياب نظام كهذا وغياب لحرية الإنسان لن يكون هنالك مجتمع فاضل.

ثالثا ـ المطالب السياسية للحركات النسوية

2 ـ المطالب السياسية للحركة النسوية الليبرالية

ركزت النسوية الليبرالية على الدعوة الى دمج النساء في الحياة العامة وإيجاد فرص عمل لأكبر عدد منهن في مجالات الصناعة، والتجارة، والتعليم،

والسياسة وغيرها. وانطلقت من افتراض مؤداه أن عمل النساء في تلك المجالات يتيح لهن فرص تنمية وتدريب قدراتهن العقلية واستعداداتهن، وذلك من خلال نشاطات عقلية وأعمال يمارسنها في المجال العام. ورأت أن الأعمال والنشاطات التي تمارسها النساء في الحياة الخاصة، كالحمل والولادة وتنشئة الأطفال وأعمال المنزل، لا تتيح لهن تدريب قدراتهن وتنمية استعداداتهن، وذلك لأن مجال الحياة الخاصة تنظمه العواطف وليس العقل. وحرصاً على تحقيق العدالة بين الجنسين في المجال العام، طالبت باستبعاد كل أشكال التمييز الجنوسي، واقترحت عدة استراتيجيات تساعد على تحقيق هذا الغرض وتخلص النساء من هيمنة الرجال ومما يعانين من قمع وقهر.

إن الخطوة الأولى في تحقيق العدالة في المجتمع هي أن يتساوى الأفراد في الفرص، وأن تكون الأفضلية في شغل الوظائف والأعمال قائمة على أساس الكفاءة، وعندئذ يتحقق ما دعته النسوية الليبرالية: عدالة ديمقراطية الجدارة Fairness of Meritocracy The، ونظراً لأن النساء كن ضحايا تمييز غير عادل ولم يتح لذوات الكفاءة العالية منهن شغل الأعمال والمراكز المتميزة، لأن الكثيرات منهن لم يتلقين التدريب الذي يؤهلهن لممارسة تلك الأعمال، فقد طالبت المفكرات الليبراليات بتفضيل النساء على الرجال بالمعاملة كخطوة أولية وموقتة لتحقيق العدالة وإيجاد توازن في سوق العمل بين الجنسين. وطالبن أيضا بإصدار قانون إجباري يحمي مبدأ تكافؤ الفرص، لكن بعض الناقدين اعترض على مطالب النساء تلك بحجة أن عدداً قليلا من النساء عانين من التمييز، ورداً على هذا الاعتراض أكدت النسوية الليبرالية أن جميع النساء عانين من التمييز بسبب الأدوار الجنسية وأن كل النساء يستحققن أفضلية في المعاملة.

بادرت المفكرات الليبراليات بتنفيذ خطوة أخرى تساعد على تحقيق المساواة بين الجنسين، وهي الإعلان للملأ بأن النساء مثلهن مثل الرجال كائنات عقلانيات ورغم ذلك يعانين من قمع وقهر في مجالات الحياة العامة والخاصة.. ووظفت المفكرات لهذا الغرض الوسائل المسموعة والمقروءة

والمرئية، وطالبن بتغيير القوانين المتحيزة لجنس الرجال التي تمنحهم حقوقاً وفرصاً لا تتساوى مع ما تمنحه للنساء. وطالبن أيضاً بتطبيق معايير واحدة على الرجال والنساء على السواء في جميع مجالات العمل والخدمات بما فيها الخدمة العسكرية.

ان ما تجدر ملاحظته أن النسوية الليبرالية كانت قد طالبت بكتابة القوانين بلغة محايدة جنسياً، لكنها تنازلت عن هذا المطلب من أجل إصدار قوانين تمنح النساء إجازات حمل وأمومة، وتقر بأن هذه الإجازات لا تتعارض مع مبدأ تكافؤ الفرص. وأعلنت بأنه يتعين على الدولة أن تأخذ خطوات إيجابية من أجل إزالة العوائق البيولوجية والعوائق الاجتماعية التي تعتبر المرأة ضحية لها ومن أجل تحقيق مساواة حقيقية.

أدركت الليبراليات أن للمساواة في الحقوق بين الجنسين شروطاً مادية. وهذه الشروط لا تقتصر على تحديد من هو المؤهل للحصول على الامتياز في الفرص المختلفة وإنما على تحديد من يكون قادراً على استخدام مؤهلاته. وأعلن أن الفقر هو أكبر عائق يحول بين الفرد واستخدامه لمؤهلاته. فالفقر يحول دون حصول الأطفال على رعاية كافية إذا قررت الأم التفرغ للعمل أو الدراسة، ويعوق عمليات الإجهاض حتى لو كان الإجهاض مباحاً قانونياً، ويجعل من المستحيل أن تهجر المرأة المضطهدة زوجها. لهذا طالبت النسوية الليبرالية الحكومات التي تدعي بأنها ترغب في تحقيق المساواة أن تجعل هذه المساواة ممكنة اقتصادياً، وذلك بتخصيص أموال لدعم الإجهاض، ودعم برامج تدريب النساء، ولتوفير مراكز عامة ومدارس للأطفال يمكن أن يستخدمها الناس على اختلاف مستوى دخلهم، وإقامة ملاجئ لضحايا العنف الذكوري من النساء.

أما فيما يتعلق بمجال الحياة الخاصة فقد أيدت النسوية الليبرالية مبدأ حق الخصوصية، الذي نصت عليه الليبرالية التقليدية، لكي تبرر دعوتها إلى إلغاء القيود التي تعترض حق النساء في ممارسة الجنس وفي الإجهاض بحرية تامة.

وأعلنت أن اتساع نفوذ الحكومة وتدخلها بقضايا الإباحية ومنع الحمل والإجهاض والسلوك الجنسي غير مبرر. وأيدت التشريعات التي تعتبر الشذوذ الجنسي ومسألة أمومة العزباوات موضوعات خارجة عن حماية القانون. وصرحت بأن الحرية والخصوصية تقتضيان إلغاء القوانين التي تحرم البغاء لكنها اعترفت بان البغاء مؤذ للنساء وطالبت بعدم إكراههن على ممارسته[1].

إن تأكيد الليبراليات على حق الفرد في تحقيق ذاته، وتمسكهن بالتقييم الليبرالي التقليدي للعقلانية، واعتقادهن بأن المجال الأفضل لتحقيق الذات هو المجال العقلي، جعلهن يتغاضين عن أهمية الأفعال والنشاطات الفيزيقية ولا يعرن الجسد اهتماما يذكر[2]. وألححن كثيراً على ضرورة انخراط النساء بأعمال عقلية، وأوضحن بان إقصاء النساء عن هذه الأعمال كانت نتيجة تطور العلوم بواسطة الرجال الذين خرجوا بنظريات في الطب والتغذية وتربية الأطفال والعلاج النفسي تتسم بالتحيز الجنوسي، وتركوا للنساء مزاولة الأعمال اليدوية والأعمال التي لا تتطلب مهارات عقلية لينفذنها بتوجيه من قبلهم، وبهذه الطريقة سيطروا على النساء. وفي الواقع تكشف وجهة نظر الليبراليات هذه عن انسياقهن وراء الافتراض القائل بأن العمل اليدوي وأعمال النساء في المجال الخاص أقل قيمة من الأعمال العقلية، وتكشف عن عجزهن عن تفسير ظاهرة رغبة أعداد كبيرة من النساء بمزاولة الأعمال المنزلية والانهماك بأعمال غير مدفوعة الأجر، عندما تكون فرص العمل في المجال العام متساوية للجميع.

لم تتجاهل النسوية الليبرالية العائلة، ولكنها تعتقد أن من الأفضل أن تنجز الأعمال التي تختص بها النساء في العادة عن طريق الاحتراف Professionalism. أي أن يقوم بإنجازها أشخاص محترفون ومدربون على رعاية الأطفال والمسنين وإعداد الطعام وغسل الملابس، مقابل أجور يتقاضونها من

---

(1) Alison Jaggar Feminist Politics Ibid. PP183-184.

(2) See... Elizabeth V. Spelman. «Woman as Body: Ancient and Contemporary Views? Feminist Studies 8. No I Spring 1982. PP109-131.

المستفيدين من هذه الخدمات، ويمكن عندئذ لبعض النساء الراغبات بالقيام بهذه الأعمال أن يمارسنها مقابل أجور تدفعها لهم المؤسسات التي تقدم هذه الخدمات والتي يعملن من خلالها. وأشارت كارولين بيرد Caroline Bird إلى مزايا الاحتراف وقالت: «إن الأعمال المنزلية سوف تجذب النساء دون أن يشعرن بأنهن مجرد خادمات في المنزل وذلك عندما تصبح الأيدي المأجورة بديلاً لابن المزارع، ومربية الطفل بديلة للمشرفة ودياً عليه»[1]. واقترحت بيرد أن تساهم الدولة مالياً بهذه الخدمات كجزء من مسؤولياتها لكي تضمن حدًا أدنى من المساواة بين المواطنين لأن بعض النساء لا يستطعن تحمل نفقات الاستفادة من هذه الخدمات[2].

ولحماية المرأة المتزوجة ولضمان حقوق ومسؤوليات متماثلة لكلا الشريكين، أيدت النسوية الليبرالية مطالبة المنظمات النسوية الوطنية في الغرب بتغيير التشريعات المتعلقة بالزواج، التي تجعله مسألة خاصة، وذلك عن طريق إصدار تشريعات جديدة تجعل منه أكثر من مسألة خاصة وتشترط أن يتضمن عقد الزواج تفصيلات تتعلق بالحياة العائلة ويجرى تنفيذها تحت سقف القانون، بحيث تصير عقود الزواج مثل عقود العمل.

وحثت النسوية الليبرالية النساء بأن لا يقبلن بزواج يشبه العبودية، وبان يشترطن أن يتضمن عقد زواجهن ما يضمن لهن قانونياً القيمة الاقتصادية للخدمات التي يقدمنها لأزواجهن أو لأطفالهن. لأن المساهمة الاقتصادية هذه تعادل في قيمتها قيمة عمل الأزواج خارج المنزل. وطالبت الليبراليات الدولة بان تؤمن النساء اجتماعياً وتضمن أن يكون الزواج مشاركة قانونية ومالية كما هو مشاركة شخصية[3]، وأن تخصص يومًا للرعاية Day Care تتفرغ فيه النساء

---

(1) Caroline Bird with Sara Welles Briller, «Born Female: The High Cost Of Keeping Women Down» New York Pocket Books 1969 PP186-187.

(2) Ibid P187.

(3) Ann Crittenden Scot. «The Value of Housework» Ms. I. no.1 1972.

العاملات للإشراف على أطفالهن أو على الأفراد المسؤولات عن رعايتهم.

ان مطالب النسوية الليبرالية المعاصرة، التي تقتضي تدخل الدولة، وتفسير مفكراتها لمبدأي الحرية والمساواة لا يتسق مع التفسير الليبرالي التقليدي الذي يضيق تدخل الدولة ويركز على المساواة أمام القانون، وقد اعتبرت المفكرات الليبراليات التفسير التقليدي تفسيراً ضعيفاً يفشل في إقصاء عدة أنواع من التمييز ضد النساء، ورفضن الدعوة إلى المساواة الاقتصادية التي دعت إليها مذاهب نسوية أخرى وفلسفات معارضة للفلسفة الليبرالية، واحتجت الليبراليات بأن تدخل دولة الرفاه بشدة في الشؤون الاقتصادية فيه خرق لحق الأفراد في الملكية وفي تراكم الثروة.

أيدت الليبراليات مبدأ تكافؤ الفرص بحجة أنه يحترم حق الأفراد في الحرية ويحفز على التنافس؛ لكنهن أدركن أن هذا المبدأ لا يحقق مساواة عادلة إذا كان هنالك عوائق داخلية أو خارجية تمنع المتنافسين، في حالة كونهم غير مدربين أو قادرين على أدائه، من الحصول على العمل. ونظراً لأن هذه العوائق غالباً ما تعترض النساء وتحول دون نجاحهن في المساواة مع الرجال في حالة تكافؤ الفرص المتاحة للجنسين، أكدت الليبراليات أن المساواة في الفرص تتطلب قبل كل شيء المساواة في التنشئة وفي التعليم وبخاصة في مراحل الطفولة والمساواة في التدريب والتأهيل وفي البيئة.

من الواضح أن تحقيق المساواة على هذا النحو ليس مهمة سهلة تضطلع بها النساء وحدهن، وإنما هي مهمة صعبة تقتضي تدخل الدولة، ولهذا عولت النسوية الليبرالية المعاصرة إلى حد كبير على الدولة من أجل إزاحة القيود التي تعترض تكافؤ فرص النساء مع الرجال. وصرحت لويد توماس Lloyd Thomas قائلة: «إن المساواة في الفرص تتطلب في الأصل أن تتحول رعاية الأطفال من مسؤولية الوالدين إلى مسؤولية مؤسسات تقيمها الدولة»[1].

---

(1) D. A. Lioyd Thomas «Competitive Equality of Opportunity» Mind 86. no.343 July 1977: 388.

في الواقع ان مطالبة الليبراليات الدولة بإصدار قوانين تتعلق بالعمل وبعقود الزواج، وباتخاذ إجراءات لمكافحة الفقر ولتعزيز مبادئ الحرية والمساواة والعدالة، كل ذلك يظهر أن الليبرالية النسوية المعاصرة تتعارض سياستها مع سياسة الليبرالية التقليدية، وتتعارض أيضا مع سياسة الليبرالية الكلاسيكية الجديدة Neo Classical Liberalism التي تطالب بالحد من تدخل الدولة، ويظهر أيضاً أنها لا تثق بقدرة المؤسسات التي يشكلها الناس، مثل العائلة والنوادي والجمعيات والكنائس، على حماية حقوق الأفراد ومصالحهم لأن هذه المؤسسات تقوم على روابط عاطفية ومصالح ذاتية أكثر من كونها قائمة على اعتبارات عقلية. لهذا أكدت الليبراليات أن الدولة وحدها هي القادرة على تحقيق العدالة للناس بعامة، لأن مهمتها حماية الأفراد وهي لن تستطيع ان تقف حيادية تجاه تعارض المصالح الاجتماعية، وبإمكانها أن تحول دون استبداد الفرد أو الجماعة، وذلك بترسيخ الإجراءات الديمقراطية، مثل حق التصويت وحريات الاختيار والاجتماع والتعبير، فهذه الإجراءات تضمن أن لا تنفرد أقلية بإدارة الدولة وتضمن عدم استخدام الحكومة قوانين مجحفة أو استعانتها بقوة البوليس بغية تنفيذ أغراضها[1].

لكن هذا الاتجاه في الليبرالية النسوية المعاصرة، الداعي لتدخل الدولة في قضايا المجالين العام والخاص، لقي معارضة بعض الليبراليات اللواتي يعتقدن أن الحكومة أداة أبوية لا يمكن الوثوق بتعزيزها لحقوق النساء وقد عبرت عن ذلك لورين فرنتي Lurin Frenette وأعربت عن مخاوفها من أن يعزز

---

(1) أعلنت النسوية الليبرالية المعاصرة عن المضمون الكامل لمطالبها في مؤتمر نسائي عقد في مدينة هيوستن في مقاطعة تكساس في شهر آذار من عام 1987 ورفعت تقريراً بهذه المطالب إلى رئيس الولايات المتحدة والكونغرس وأعلنتها للشعب الأمريكي قاطبة، وتضمن التقرير المطالبة بإلغاء العنف الموجه ضد النساء، ودعم مشاريع العمل النسائية، وإيجاد حلول سياسية كاملة للتوظيف، وحماية ربات البيوت، وعدم استخدام النساء كوسيلة إعلانية، ومعالجة التميز القائم على أساس المفاضلة الجنسية، وترسيخ ثقافة لا جنسية، وفحص إصلاحات الرفاه لمعرفة مدى تأثيرها على النساء.

اعتماد النسوية الليبرالية على الدولة مصالح فئة محدودة ضد مصالح غالبية النساء ويكون هذا الاعتماد ضد النساء وليس لصالحهن[1]. وقد انتقدت زيلا ايزنستين Zillah Esentien النظرية النسوية الليبرالية عن الدولة وقالت: «ينبغي أن تدرك المنظرات بأن الدولة ليست محايدة في حكمها على الأطراف المتعارضة»[2].

2 ـ المطالب السياسية للحركة النسوية الماركسية

استلهمت النسوية الماركسية المعاصرة مطالبها السياسية من النظرية الماركسية التقليدية، التي أكدت ضرورة دمج النساء في المجال العام ومشاركتهن في الإنتاج، ورأت ان هذا الدمج أفضل وسيلة لتحرير النساء من القمع الموجه ضدهن. وعبر عن ذلك انغلز بقوله: «إن الشرط الأول لتحرر الزوجات هو جلب كل النساء إلى مجال الصناعة العامة»[3]. وتعتقد الماركسية التقليدية أن النساء إذا دخلن مجال الصناعة وتعاون مع الرجال، يمكنهن أن يغيرن التاريخ، وذلك بتحويل النظام الرأسمالي الموجود إلى النظام الاشتراكي الذي يعتبر شرطاً ضرورياً للنظام الشيوعي الذي سوف يأتي بعده. وأن النظام الاشتراكي سوف يقدم للإنسان الأساس المادي للتغلب على الاغتراب، لأن الطبقة العاملة فيه هي التي تدير جهاز الحكومة وتلعب دوراً في إعادة تنظيم الإنتاج وإلغاء أسلوب الإنتاج الرأسمالي ومن ثم إلغاء الاغتراب، وعند ذلك سوف تحل علاقة تبادل الاعتماد بين الناس محل علاقات التنافس. وسوف تقضي الاشتراكية على كل أشكال القمع التي تقاسي منه جماعات مختلفة، مثل الأقليات الإثنية، والنساء، والشباب، والمسنين. وسوف ينظر إلى العمل على أنه الوسيلة لتطوير استعدادات الناس.

---

(1) Nicole Laurin Frenette «On The Women's Movement, Anarchism and State» Our Generation, 115 no.2: 37.

(2) Zillah Eisenstein. «The Radical Future of Liberal Feminism». New York: Long man 1981 P226.

(3) Frederick Engels «The Origin of the Family» Op cit. PP137-138.

أخذت الماركسية التقليدية بعين الاعتبار الصعوبات التي تواجه عملية دمج النساء في المجال العام في حالة كونهن مسؤولات عن شؤون تربية الأطفال وخدمات المنزل، ولذلك اقترح انغلز اشتراكية العمل المنزلي، أي تحويل الأعمال التي تنجزها النساء في المنزل إلى صناعة اجتماعية عن طريق إنشاء مؤسسات اجتماعية تكون مسؤولة عن رعاية وتربية وتعليم جميع الأطفال الشرعيين وغير الشرعيين، وتقديم خدماتها لكل العاملين بغض النظر عن قدرة المستفيدين منها[1].

إن إنشاء مؤسسات كهذه لا يعني إلغاء العائلة، فالماركسية التقليدية تؤكد ضرورة بقاء العائلة لكي تمد المجتمع بالأطفال وتعزز العواطف والروابط بين الأزواج المتغايرين جنسياً. لكنها ترى ان العلاقات في العائلة سوف تتغير في حالة اشتراكية العمل المنزلي، حيث لن يحتاج الأطفال والمسنون الى رعاية الأمهات أو الأزواج او الأبناء، ولن تحتاج النساء إلى الزواج لضمان أمنهن الاقتصادي لأنهن سوف يخرجن للعمل، وبالتالي لن يجبرن على الزواج ممن لا يرغبن ولن يضطررن للبقاء مع أزواج يضطهدونهن.

وتعتقد الماركسيات المعاصرات أن تصور الماركسية التقليدية هذا لن ينجح بمجرد حلول النظام الاشتراكي فقط، وإنما يحتاج إلى ظهور جيل جديد لا تشترى نساؤه بالنقود ولا تستسلم فيه أية امرأة لرجل دون علاقة حب حقيقي. ويرون ان الناس مع حلول النظام الاشتراكي سوف يظلون يمارسون طرق التفكير والمشاعر التي مارسوها في المجتمع الرأسمالي ولن يزول القمع الموجه ضد النساء وشعورهن بالاغتراب إلا في عالم يحققن فيه ذواتهن من خلال أعمال تشعرهن بأنهن ذوات قيمة وفائدة [2].

---

(1) إن المؤسسات والمشاريع التي اقترحتها النسوية الماركسية ليست تجارية تهدف إلى تحقيق مكاسب مادية، وهي لذلك تختلف عن المؤسسات والمشاريع الربحية التي اقترحتها النسوية الليبرالية.

(2) Ann Forman «Femininity as Alination» OP cit. P101.

وأدركت النسوية الماركسية المعاصرة أن الاستراتيجية المقامة على أساس توسيع مبدأ العقلانية من أجل استيعاب النساء لن تفيد وحدها بتحقيق المساواة الكاملة بين الجنسين في المجتمع. وأن النظام الرأسمالي سوف يستمر في استغلال النساء، إلى أن يستعيض عنهن باستغلاله لآلاف المهاجرين، ما يعني ان الكفاح النسوي ينبغي أن يستمر ويتحول إلى كفاح إيديولوجي حتى يتغير المجتمع تغيراً جذرياً في قيمه وفي جميع مجالاته.

شاركت معظم المفكرات الماركسيات نقاد تنظيم لينين الثوري الاعتقاد بأن هذا التنظيم يعوق مشاركة النساء في السياسة، لأن عمليات التصويت حول القرارات السياسة واختيار النواب، وإن بدت ظاهرياً أنها محايدة جنسياً وعرقياً وعنصرياً، إلا أنها عند الممارسة تستبعد الأشخاص الذين هم أقل وضوحاً وثقة بالنفس وأقل ألفة بالنظرية الماركسية، وهؤلاء الأشخاص هم في الغالب من النساء. وصرحن أنه قد تبدى بوضوح أن السياسة اللينينية تعتبر خبرات النساء أقل قيمة من خبرات الرجال، ولهذا قل عدد النساء اللواتي حققن سيادة في التنظيمات الماركسية، ولم تبلغ منهن المراكز المرموقة إلا زوجات وعشيقات القادة الشيوعيين.

وانتقدت الماركسيات المعاصرات النموذج اللينيني بسبب عدم اهتمامه بالمشاعر والعواطف. وأشرن إلى أن انشغال هذا النموذج بإنجاز مهمات سياسية عملية لم يقدم حلولا لمشكلات النساء، ولم يدع وقتاً للاهتمام بمشاعر أعضاء التنظيم، بل اعتبر العواطف مسألة ذاتية ونوعاً من رفاهية الطبقات المميزة، وغفل عن أن عمل النساء كمربيات علمهن الإيثار والحرص على مشاعر الآخرين، وانتقدن أيضاً تركيز الماركسية التقليدية على الاقتصاد، وإغفالها لمشكلات هامة في الحياة اليومية، كالبغاء والتحرش الجنسي والتمييز العنصري وعدم أخذها بجدية هيمنة الذكور على النساء وقمعهن، ما أتاح للقيم الرأسمالية أن تبرز وتقوى في مؤسسات المجتمع التعليمية والصحية وفي وسائل الترفيه.

لهذا دعت الماركسيات المعاصرات إلى نظام اشتراكي يهتم بالتعليم والبيئة والصحة إضافة إلى الاهتمام بأجور العاملين وأوضاعهم. وشجعهن اهتمامهن بقضايا المرأة الذي صاحبه اهتمام بموضوعات الصحة، والتعليم، والبيئة، والقضايا الاجتماعية على المطالبة بأخذ مواقع قيادية في المؤسسات والتنظيمات الحكومية والاجتماعية، وبخاصة تلك التي تطرح السؤال عن القمع الموجه ضد النساء. واشتكين من أن القادة الذكور لا يهتمون بهذه الموضوعات ولا يدعمون النساء إلا في تربية الأطفال وممارسة أعمال الطباعة.

قادت النسوية الماركسية المعاصرة حملات طالبت فيها بحق الإجهاض وبعدم إكراه النساء على التعقيم «Sterilization» وتحمست للدفاع بشدة عن حق الأطفال في التنشئة والرعاية الجيدة، واشتركت مع الحركات النسوية الأخرى في حملات ضد الاغتصاب والتمييز العنصري وضرب الزوجات والتحرش الجنسي وسفاح الأقارب وإجبار الآباء على النفقة على أبنائهم. لكن دعمها لحقوق السحاقيات واللوطيين جاء فاتراً واكتفت مفكراتها برفضهن الاعتراف بوجهتي نظر ماركس وانغلز اللتين يؤكدان فيهما أن العلاقة القائمة على أساس التغاير الجنسي افضل من العلاقات الشاذة.

انتقدت الماركسيات الرجال الذين لا يشاركون في أعمال المنزل التي تنهك النساء، كذلك انتقدن الأزواج الذين لا يقدمون الدعم الكافي لأطفالهم في حالة فشل زواجهم وانفصالهم عن زوجاتهم. وأكدن أهمية العمل المنزلي وأعطينه الأولوية على الأعمال التي تمارسها النساء خارج المنزل، وطالبن بتنفيذ ما دعاه انغلز اشتراكية العمل المنزلي[1] واقترحت بعض المفكرات الماركسيات ماريا روزا دولاكوستا وسلمى جيمس أن يدفع الرجال أجوراً للنساء مقابل ما

---

(1) See... Margaret Benston. «The Political Economy of Women's Liberation» Monthly Review 21 no.4 Sptember 1969 P16.

يقدمنه من خدمات للعائلة[1]، لكن رغم هذا الاهتمام الكبير بموضوعات العمل المنزلي وتنشئة الأطفال ورعايتهم، لم تنظر النسوية الماركسية إلى هذه الأعمال على أنها موضوعات سياسية.

اعترض عدد كبير من المفكرات الماركسيات على فكرة إلغاء وإقامة مجتمع نسوي بديل للمجتمع الذكوري التي دعت إليها مذاهب نسوية أخرى. ووصفن هذه الدعوة بأنها طوباوية تصرف النظر عن الكفاح السياسي الحقيقي ضد النظام الرأسمالي وانتقدن النظام المعيشي البديل الذي ساد في الغرب، ووصفنه بأنه شكل من أشكال تساهل الطبقة الوسطى، وفيه تركيز على الحياة الشخصية، لكن انتقادهم لهذا النظام لم يمنعهم من انتقاد الأسرة النووية، ورأين ان نظامها مكمل للنظام الرأسمالي، وأنه من المستحيل على عامة الناس أن يجدوا بديلا منها إذا لم يتغير نظام الإنتاج الرأسمالي.

وفي الواقع لم تشدد الماركسيات على معارضة نظام العلاقات الزوجية وتنشئة ورعاية الأطفال من قبل الأمهات ولم تعتبر هذه الموضوعات موضوعات سياسية، ما يعني أن الماركسيات لا يرغبن في التخلي عن نظام العلاقات في الأسرة، ولكنهن لا يرضين أن يكن مجرد خادمات في المنزل. وربما لاعتقادهن بان هذه الموضوعات مرتبطة ببيولوجيا الإنسان، أو بسبب التزام كثير منهن بوجهة نظر لينين القائلة بأن الانشغال بهذه الموضوعات يبعد النساء عن المشاركة في الكفاح السياسي ضد النظام الرأسمالي[2].

3 ـ المطالب السياسية للحركة النسوية الراديكالية

فهمت النسوية الراديكالية طبيعة المرأة وأوضاعها ومشاكلها انطلاقا من افتراضها وجود حتمية بيولوجية. وابتعدت عن التنظير السياسي لاعتقادها بأن

(1) See.. Mariarosa Dalla Costa and Selma James «Women and the Subversion of Community» Bristol: England: Falling Wall Press 1972 P34.

(2) See.. Alison Jaggar «Feminist Plitics» Op cit. P242.

هذا النوع من التنظير لن يفيد في حل مشاكل النساء. واقترحت عدة استراتيجيات لمساعدة النساء على التخلص مما يعانين من قهر، وسارعت جماعات من النسوة الراديكاليات بتنفيذ تلك الاقتراحات. وكانت النسوية الراديكالية قد تأثرت منذ نشوئها بالماركسية وببعض المفكرين الليبراليين، مثل جون رولز واهتمت بالنظريات السياسية التقليدية، لكنها تخلت عنها في الربع الأخير من القرن العشرين واعتبرتها نموذجا ذكوريا، والتفتت نحو الموضوعات المرتبطة ببيولوجيا الإنسان والتي تعتبرها الفلسفة السياسة التقليدية شؤونا خاصة..

انشغلت المفكرات الراديكاليات بتحليل تلك الموضوعات وتحدثن عن الممارسات الجنسية وجسد المرأة والتناسل والإجهاض متجنبات استخدام لغة السياسة ومفاهيمها. واستخدمن أسلوب الوصف بحجة أنهن يردن إعادة وصف الواقع بلغة جديدة، وطغى الأسلوب المجازي والشاعري على تحليلهن لدرجة يستحيل معها تلمس معالم نظرية سياسية للمذهب النسوي الراديكالي[1]. رفضت بعض المفكرات الراديكاليات فكرة الحاجة إلى نظرية نسوية، وكتبت سوزان جريفن Susan Griffin تقول: «إن النظرية بمعناها التقليدي مجردة وغير انفعالية وغير مناسبة للتعبير عن معاناة النساء... إن النظرية لا تعبر عنا كما ينبغي فالتجربة أصبحت أكثر أهمية»[2]. وصرحت لين فارو Lynne Farrow قائلة: «إن التحرر ليس نتيجة النظرية والتحليل فقط وإنما هو أمر ضروري لخرق القانون من أجل تحريك الناس نحو الفعل السياسي» وحثت فارو النساء على التركيز على حل المشاكل العاجلة[3].

(1) يمكن ملاحظة هذه اللغة بوضوح في أعمال كل من ماري دالي وادرين ريتش اللتين حملتا بشدة على الرجال خلال كتابات طغى الخيال عليها ولم يوضحن خلالها لماذا يشتهي جميع الرجال الموتى ويغتصبون النساء ويستعبدونهن كما ادعين.

(2) Suzan Griffen «Rape» OP cit. P31.

(3) Lynne Farrow «Feminism as Anarchism» Black Bear Pamphlet 2, C/o 76 Peck ham Rd London SE 5 P8.

أجمعت المفكرات الراديكاليات على أن تحرر النساء يقوم على أساس فهم واضح لأحوالهن وطبيعتهن وأن هذا الفهم يختلف عن طريقة فهم النظريات الذكورية. ولهذا تحدين الوصف التقليدي للواقع ودعين طريقة وصفهن: التسمية « Naming» وأعلن أنهن يهدفن إلى إجراء تغيير جذري في الوعي ومن ثم في الواقع الاجتماعي، لأنه دون إيقاظ الوعي لن توجد ثورة اجتماعية. وتركز تحليل عدد من الباحثات الراديكاليات على كشف الأساليب التي تمارسها البطريركية للتحكم بالنساء[1]. وأوضحن أن أهم تلك الأساليب هو تحكم الرجال بأجسام النساء واستغلالهن. ووصفن هذا الاستغلال بأنه عنف جسدي وإكراه. وانتقدن المؤسسات الاجتماعية والأديان التي تعزز تحكم الرجال بالنساء ودعون إلى أن تعمل السياسة النسوية قبل كل شيء على تحرير النساء من قفص الأمومة، وذلك عن طريق زيادة وعيهن بالتحكم بأجسامهن وبعملية الإخصاب والعملية الجنسية.

وتعتقد المفكرات الراديكاليات أن الفروق البيولوجية بين الجنسين هي التي تكمن وراء تحكم الرجال بتلك العمليات، وأن الثقافة الذكورية قد سهلت هيمنتهم على النساء، وذلك بإقصائها الموضوعات المتعلقة بعملية الإخصاب والعملية الجنسية عن مجالات السياسة واعتبارهما مسائل شخصية. وادعت الراديكاليات بأن العلاقات الزوجية اغتصاب، وأن البطريركية أفسدت كل أشكال الحب وحولتها الى حب مرضي يعزز نظام طبقة الجنس[2]، وأن الزواج هو أول مؤسسة تقمع النساء، ونصحن النساء بالهروب من الأمومة التي وصفنها بأنها استعباد، وحثثن الفتيات على عدم الزواج، والزوجات على الانفصال عن أزواجهن.

---

(1) من هؤلاء المفكرات سوزان جريقن، اندريه دوركن، سوزان برنملر، روبن مورغان وشلاميت فايرستون.

(2) Shulamith Fireston «The Dialectic of Sex» Op.cit. P126.

اعترضت النسوية الراديكالية على نظام التغاير الجنسي، ووصفنه بأنه نظام قامع يجرد السحاقيات من حقوقهن في تحقيق ذواتهن، ويصفهن بأنهن شاذات وغير طبيعيات، وفي الوقت نفسه يدعم البطريركية لأنه يجبر النساء على التعامل مع أعضاء طبقة تكرههن وتقمعهن. وشجعن ممارسة السحاق، وأيدن وجهة نظر شارلوت بنش القائلة: «أن تكوني سحاقية يعني أن تنهي تعريفك المقرون باتكالك على دعم التغاير الجنسي. إنه يعني إنهاء حصتك الشخصية. إن السحاق مفتاح التحرر. والنساء اللواتي يقطعن ارتباطهن بالذكور هن اللواتي يمكن أن يوثق بهن وباستمرار كفاحهن ضد سيادة الذكر»[1].

وعرفت أدرين ريتش Adrin Rich وجريس اتكنسون grace Atkinson الحركة السحاقية بأنها حركة سياسية ولا تعني ممارسة الجنس بين النساء وإنما تعني، على حد تعبيرهما، «تضافر جهود النساء وبذل طاقاتهن في توحيد جماعاتهن ومناصرتهن بعضهن بعضاً في تهديدهن للإيديولوجيا الذكورية وتقويضهن للأساس الشخصي والسياسي والاقتصادي لاستعلاء الرجل. فالسحاقية تدمر استعلاء الرجل الذي يقابل دونية النساء وضعفهن الناتج عن حاجاتهن الغريزية للرجال»[2]. لكن هذا التعريف للسحاقية رفض من قبل بعض الراديكاليات اللواتي يرون أن فهم السحاقية على هذا النحو يتغاضى عن العلاقات الجنسية بين النساء، ويجعل السحاقية مجرد حركة تحرر كباقي الحركات النسوية، ويلغي بذلك حقيقة تهديدها لسيادة الذكور الجنسية والاجتماعية. وهنالك عدد قليل من الراديكاليات رفضن السحاق بحجة أنه يعوق حرية النساء في تحديد أسلوب تعبيرهن الجنسي[3].

أما الشيء الذي أجمعت عليه معظم الراديكاليات هو أن السحاق ليس

---

(1) See.. Charlotte Bunch «Lesbians in Revolt» In Myror and Bunch eds, «Lesbianism and the Women's Movement», P36.

(2) Ibid P33.

(3) Alison Jaggar «Feminist Politics» OP cit. P192.

موضوعاً شخصياً وإنما هو موضوع سياسي يتعلق بالقمع والسيادة والهيمنة الذكورية، وهو ثورة على البطريركية تنهي سلطة الذكر، والأدوار الجنسية، وتتساوى بواسطتها سيطرة الجنسين على المجتمع، وتتيح للمرأة استخدام جسمها بمنتهى الحرية[1]. وادعت الراديكاليات أن النساء اللواتي يرفضن السحاق، يردن أن يحصلن على الامتيازات التي يقدمها نظام التغاير الجنسي من أبهة ومال وتقبل اجتماعي وسياسي، ويتغاضين عما تقدمه السحاقية من تهديد لتعالي الذكر وللأنظمة العنصرية والرأسمالية والإمبريالية»[2].

اعترضت النسوية الراديكالية على الأشكال الأخرى للتعبير الجنسي كالماسوشية والسادية والإباحية، ونفت أن تكون هذه الأشكال موضوعات خاصة واعتبرتها موضوعات تتعلق بشدة بالسياسة. ورأت أن الماسوشية والسادية شكلان من أشكال العدوان الجنسي في النظام البطريركي وان في ممارستهما انتهاكاً للقيم النسوية وتخليداً لقيم الثقافة الذكورية. وأما الإباحية فقد وصفتها بأنها موضوع جنسي خصص لمتعة الرجل، وعرفتها كاثلين باري Kathleen Barry بأنها إيديولوجيا الثقافة الذكورية[3].

شددت المفكرات الراديكاليات على ضرورة إزاحة القيم والثقافة الذكورية وإحلال القيم والثقافة الأنثوية محلها. وكخطوة أولى في سبيل تحقيق هذا الهدف، اقترحن إنشاء مؤسسات جديدة تلبي حاجات النساء اليومية وتديرها النساء عوضاً من المؤسسات التي أقامها الذكور وبالفعل أنشأت الراديكاليات عدة مؤسسات ومشاريع استخدمت لأغراض مختلفة، كالمراكز الصحية، ومشاريع التثقيف النسوية التي خصصت لتعليم النساء وتدريبهن على مهارات كانت حكراً على الرجال، والمراكز التي تقدم خدمات للنساء في أزماتهن،

---

(1) See.. Charlotte Bunch «Lesbianism», Op cit. PP31-32.

(2) Ibid. P29.

(3) Kathleen Barry «Female Sexual Slavery», Op cit Chap 9.

والأماكن التي تأوي إليها النساء المغتصبات والزوجات اللواتي يتعرضن للإيذاء والضرب من قبل أزواجهن.

عبرت الراديكاليات من خلال مؤسسات إعلامية وفنية عن رؤيتهن لعالم نسوي جديد، وكان أهم غرض لديهن تلبية حاجات النساء التي لا يلبيها النظام البطريركي مثل منع الحمل والإجهاض، وتوفير فرص عمل تمكن النساء من الاستقلال اقتصادياً عن الذكور، وتدريبهن وتنمية قدراتهن لكي يتاح لهن ممارسة الأعمال المتميزة التي يشغلها عادة الرجال. واقترحن أن يكون النظام الداخلي لمؤسساتهن ومشاريعهن متسقاً مع التنظيم الاشتراكي بحيث تتساوى فيه أجور العاملات وتتوفر فيه فرص تدريب النساء على أعمال لا ترتبط بدور الأنوثة، مثل الزراعة وبناء العمارات وإدارة الآليات الثقيلة.

ان الغرض من ذلك كله إحداث تغيير اجتماعي يقوم على أساس التشاور والتفاهم بين النسوة. وقد وصفت لوري ماكنزي Laurie Mackenzie ما تتفق عليه النساء من نشاطات قائلة: «ان شكل تشاورنا هو عملية نشاط تعليمي يتيح للنساء الفرصة كي يتعلمن حقيقة أنفسهن وحقيقة العالم في أجواء الكرامة والشرف والثقة والدعم... إن تشاور الراديكاليات هو عملية تكامل شخصي ونمو وتغير كما هو أيضا تغيير سياسي واجتماعي»[1].

لاحظت فاروو أن المؤسسات البديلة التي أقامتها الراديكاليات كانت قد بشرت بها الحركات الفوضوية[2]. وأكدت ليزي بوردن Lizzie Borden التشابه بين الحركتين الراديكالية والفوضوية قائلة: «إن الراديكاليات مثل الفوضويين يقدرون المشاعر والحدس والتلقائية والتعاون وتبادل المساعدة... وإن الجمعيات والمنظمات التعاونية التي أنشأنها أقمنها على أساس تبادل المساعدات

---

(1) Laurie Machenzie and Sue Kirk. «What is Radical Feminist Counseling?? Duplicated by center of Women's Studies and Services 908 F. St San Diego CA. 92101.

(2) See.. Lynne Farrow. «Feminism as Anarchism» Op cit.

وتغيير المهارات والخدمات»[1]. واختلف هدفهن من إنشاء تلك الجمعيات والمؤسسات عن الهدف من إنشاء المؤسسات والمشاريع التي دعت إليها النسوية الليبرالية، لأن الراديكاليات يهدفن من إقامة تلك المشاريع الإطاحة بالبطريركية والعمل ضد النظام الرأسمالي، وذلك عن طريق تنظيم الحياة بأسلوب جديد يتجنب استخدام القوى العدوانية، ويركز على ثقافة نسوية لا تتصف بالعنف والهيمنة والموت.

شجبت المفكرات الراديكاليات بشدة رموز الثقافة الذكورية، وأوضحن ان حفلات الزفاف رمز لاستعباد المرأة من قبل الرجل، والأدب الإباحي رمز للعنف الموجه ضد النساء، والبنتاغون رمز للاستعمار وللقوة العسكرية الذكورية، والطاقة النووية رمز للمجتمع الذكوري والتدمير والاعتداء على البيئة. وعبرن عن رفضهن لهذه الرموز بأساليب مختلفة، مثل إحراق الكتب والمجلات الإباحية، والاحتجاج على رفع الأسعار والهجوم على البنتاغون بطرق رمزية[2]. لكنهن مع ذلك كله لم يوجهن جهودهن لإصلاح القوانين مثلما فعلت الحركات النسوية الأخرى. ويبررن موقفهن بالقول: «نحن ببساطة لا ننتظر من الحكومة أن تتخلص من الأدب الإباحي مثلاً، لأنه لا يوجد حل قانوني نهائي لهذه المشكلة. لهذا ينبغي أن تظل الحركات النسوية تقاوم الإباحية وتهتم بالتعليم وإيقاظ الوعي وتطوير استراتيجيات خاصة ضد تلك الصناعة[3].

تعتقد النسوية الراديكالية أن هنالك عقبات تحول دون تغيير طبيعة الرجال العدوانية ناتجة عن حتمية بيولوجية تجبر الرجال على العمل بقسوة وبأساليب عدوانية. ونظراً لاستحالة إجراء تغييرات بيولوجية على طبيعتهم في الوقت الراهن فإن الانفصال عن عالمهم هو السبيل الأمثل للتخلص من هيمنتهم.

---

(1) Lizzie Borden. «Women and anarchy» Heresies. 1. No.2.

(2) See.. WITCH Leaflet reprinted in Morgan ed Sisterhood in Powerful. P539.

(3) See.. Wendy Kaminer «Pornography and the First Amendment Prior Restraints and Private Action» in Lenderer. ed Take Back the Night. P247.

ويتوقف نجاح هذا الانفصال على تحرر النساء من العبودية الجنسية، عن طريق تحكمهن بأجسامهن وعدم اعتبار أجسامهن منطقة مستعمرة من الرجال الى الأبد، وبذلك لا يحتجن إلى المطالبة بحرية منع الحمل والإجهاض. وأدركت الراديكاليات أيضاً العقبات الاقتصادية الناتجة عن النظام الرأسمالي التي تعوق نجاح المؤسسات والمشاريع البديلة التي اقمنها لتحقيق الانفصال عن عالم الرجال ورددن العبارة القائلة: «انه من الصعب جداً ان يكون لديك مثل عليا ضد الرأسمالية وتدير أعمالاً بطريقة رأسمالية»[1].

ولهذا السبب أدارت الراديكاليات أعمالهن وفقاً للسياسة الاقتصادية الليبرالية وحددن نشاطاتهن وفقاً لما دعاه ماركس «البنية الفوقية» فشجعن الفنون والنشاطات الروحية وأكدن ان هذه الأشكال من التعبيرات الثقافية هي نشاطات سياسية هامة. وفي الواقع ركزت الراديكاليات بشدة على المسائل الجنسية، وكان هذا التركيز على حساب الاهتمام بمشاكل النساء العاملات التي أهملنها لفترة طويلة، لكنهن تنبهن لها في السنوات الأخيرة وبذلن جهوداً في مواجهة أسباب القمع الذي تتعرض له النساء في المؤسسات التي يعملن بها. واهتممن إضافة لذلك بمشاكل الجماعات المهمشة والمقموعة لأسباب عرقية أو دينية وبدأن بالعمل على أساس التكافل مع هذه الجماعات.

4 ـ المطالب السياسية للحركة النسوية الاشتراكية

تهدف النسوية الاشتراكية إلى تكوين جماعة مستقلة عن المجتمع الذكوري تلتزم بتدمير الأنظمة البطريركية والرأسمالية وتدعم التنظيمات السياسية الاشتراكية المختلفة، وتأتلف مع الجماعات الثورية الأخرى. إن التنظيم النسوي الاشتراكي المستقل الذي تهدف إليه شكل من أشكال الحركات الانفصالية، لكنه ليس انفصالاً نهائياً مثل انفصال المؤسسات الراديكالية عن

---

(1) Maida Tilchen «Women's Music: Politics for Sale». Gay Community. New MUsic Supplement June 1981. P2.

عالم الذكور. وإنما هو انفصال تكتيكي وكخطوة على الطريق في سبيل حدوث تكامل تام بين الجنسين كهدف نهائي، ولهذا لم تصر الاشتراكيات على أن جميع الرجال أعداء للنساء أو أن الرأسمالية وحدها هي العدو الرئيسي لهن؛ وإنما أكدن أن أنظمة القمع لا تنفصل عن بعضها وأنه من الخطأ تحديد جماعة منفردة واعتبارها العدو الرئيسي الدائم.

عارضت المفكرات الاشتراكيات الأنظمة التي تسعى لدمج النساء في النظام الرأسمالي، كما عارضن أيضاً الأنظمة التي تسعى للإطاحة بالرأسمالية وإحلال دكتاتورية البروليتاريا محلها. وحاولن التعرف إلى الطرق التي يمارسها الرجال بمن فيهم رجال الطبقة العاملة بغية الهيمنة على النساء أو اغتصابهن او التحرش الجنسي بهن أو إيذائهن مادياً ومعنوياً. ورأين أن النساء بحاجة ماسة في الأوضاع الراهنة إلى تنظيمات مستقلة عن تنظيمات الرجال، تضمن سماع أصواتهن فردياً وجماعياً. وأكدت آن فورمان أهمية هذه الأنواع من التنظيمات النسوية قائلة: «إن الاستقلال عن تنظيمات الرجال يكفل للنساء ارتباطاً سياسياً بين كفاحهن وكفاح الطبقة العاملة»[1]. وقالت اليسون جاغار: «إن التنظيم النسوي المستقل وحده هو الذي يضمن الإعلان عن المصالح النسوية ويضمن تحرر النساء من دورهن التقليدي، ويضمن اعتبارهن ثائرات بدلاً من كونهن مجرد زوجات»[2].

ان الارتباط الذي أقامته النسوية الاشتراكية، خلال تحليلها لمفهوم الاغتراب، بين هيمنة الذكور على النساء وبين النظام الرأسمالي جعلها على يقين من أن البطريركية ليست ثقافة عامة يمكن تجاوزها أو تغييرها بسهولة، وأن تبعية النساء ليست نتاج الرأسمالية وحدها، وإنما هي نتيجة عوامل متعددة أدت إليها، وجعلتها تتخذ أشكالاً مختلفة في تاريخ البشرية، وأهم العوامل التي عززت

(1) Ann Forman «Femininity as Alienation» Op cit, P157.

(2) Alison Jaggar «Feminist Politic» Op.cit, P332.

بقاءها طرق الإنتاج الرأسمالي. ولذلك أيقنت الاشتراكيات أن تحرر النساء من القمع والإطاحة بسيادة الذكر وبالنظام الرأسمالي تتطلب جميعها تغييراً جذرياً في الأسس المادية للمجتمع، وذلك عن طريق تنظيم أساليب جديدة للإنتاج والإنجاب تلغي الطبقية والجنوسية معاً.

وتعتقد المفكرات الاشتراكيات أن حرية الإنجاب تشكل الخطوة الأولى في التغيير الاجتماعي المنشود، ويقصدن بحرية الإنجاب تحكم المرأة بما تلد وتربي من أطفال. وقد أدركن ما نبهت إليه المفكرات الليبراليات من أن هنالك عوامل تجبر النساء على أن يكن أمهات، ومنها العوامل الاقتصادية والقوانين التي تحرم منع الحمل والإجهاض. ووافقن على وجهة نظر الماركسيات بان هنالك أعداداً من النساء اللواتي يرغبن في الأمومة يحرمن منها بسبب الفقر أو بسبب سياسات تجبرهن على التعقيم. وأيدن ما قالته الراديكاليات بأن النساء يجبرن على الأمومة بسبب نظام التغاير الجنسي الإلزامي.

اهتمت الاشتراكيات بالشروط المادية لحق الإنجاب، وأوضحن أن هذا الحق يتعارض مع هيمنة الذكور على النساء بسبب تفوقهم عليهن اقتصادياً، وهذا التفوق تعود أسبابه إلى عدم المساواة في المجتمع الرأسمالي. ويتعارض أيضا مع فرض العلاقة القائمة على أساس التغاير الجنسي. ولهذا اعتبرت الاشتراكيات حرية الإنجاب مطلباً ثورياً يستلزم تغيير نظام التغاير الجنسي والنظام الرأسمالي، وحقا ينبغي أن يتاح لكل امرأة، لأن الإنجاب كما يعتقدن مسألة بيولوجية تتعلق بالأم التي تحمل وتلد وترضع الأطفال، ولأن تربية الأطفال كانت ولا تزال توكل للنساء وفقاً لأنظمة قسمة العمل في كل المجتمعات.

إن تصور النسوية الاشتراكية أن الأساس المادي لحق الإنجاب هو بيولوجيا المرأة وقسمة العمل؛ يشكل تحدياً للتصور التقليدي السائد عن حق الإنجاب الذي يخص الرجل به. ولهذا اشترطت أن تقترن مشاركة الرجل أو

الزوج في هذا الحق تحمله مسؤوليات مماثلة للمسؤوليات التي تتحملها المرأة تجاه الطفل منذ ولادته وحتى نضجه. وفي حالة اتفاق الوالدين على اتخاذ القرارات المتعلقة بولادة الأطفال ورعايتهم لا تعد حرية الإنجاب حقاً للمرأة وحدها، وإنما تصير إنجازا اجتماعياً يتشارك به الطرفان المرأة والرجل. وهذا النوع من الاتفاق دعته الاشتراكيات بديمقراطية الإنجاب.

لكن نظراً لأن مسؤولية تنشئة الأطفال وتربيتهم لا زالت تقع على عاتق النساء حتى هذه الأيام؛ طالبت النسوية الاشتراكية بحماية اقتصادية للنساء، وأيدت مطالب العاملات منهن بإجازات أمومة مدفوعة الأجر وبضمان اجتماعي، وأكدت أنه في حالة تحقق هذه المطالب للنساء، فإن الأمومة لن تكون عبئاً عليهن، وسوف يخترنها دون ان يجبرن على التخلي عن أعمالهن في المجال العام أو الاعتماد اقتصاديا على أزواجهن. وإنه في الحالة التي تصبح فيها تنشئة الأطفال ورعايتهم مسؤولية عامة وعملاً حقيقيا، فإن ذلك سوف يكون خطوة نحو إلغاء التمييز بين المجال العام والمجال الخاص، وسوف تتحقق حرية الإنجاب للنساء والرجال معاً.

تعتقد الاشتراكيات أن في حياة النساء صلة بين حرية الإنجاب والحرية الجنسية التي كانت تعتبر بغاء أو هروباً للرجال من المسؤولية حين كانت العلاقة الجنسية النموذجية تقوم على التغاير الجنسي. لكن الآن ونتيجة لجهود حركات التحرر النسوية، حسب تصور الاشتراكيات، صار من الممكن أن تنال النساء الحريتين معاً إذا نظر إلى ممارستهن للجنس على أنها نشاط لا يحتاج إلى نتاج تناسلي، وهو أمر ليس صعباً، خاصة بعد أن حققت النساء نوعاً من الاستقلال الاقتصادي عن الرجال وتم الاعتراف بحقهن في المتعة الجنسية، وبالعلاقات الجنسية المثلية[1].

---

(1) See... Joan Kelly «The Doubled Vision of Feminist Theory: A Postscript to the Women and Power Conference». Feminist Studies 5. no.1 Spring 1979 P220.

أكدت ليندا غوردن Linda Gordon وجهة النظر هذه بقولها: «إن ما أبدعته حركة التحرر النسوية هو تحرر الشذوذ النسوي الذي تحدى استعلاء الذكر سياسياً في أحد مظاهر مؤسساته الأكثر عمقاً، وهي سياسة التغاير الجنسي. إن القوة السياسية للسحاقية يمكن أن تشارك بها كل النساء اللواتي يخترنها كبديل، وهي القوة التي يمكن أن تجعل سلطة الذكر مرفوضة ومدمرة. وحذرت غوردن النساء من الحمل، مشيرة إلى انه عبء ثقيل عليهن؛ وقالت: «إن غالبية النساء يحملن بسبب عدم رضاهن عن علاقتهن مع أزواجهن، او لتأنيب أنفسهن او حماية لأنفسهن من تأنيب الرجال... وان حرية الإنجاب تتطلب إلغاء المجتمع الطبقي الموروث وتغيير ما يدعى طرق الإنتاج، لأن الإنجاب والإنتاج في معناهما الضيق مظهران لتكامل الرأسمالية مع هيمنة الذكر على طرق الإنتاج، ولذلك لن تحدث حرية الإنجاب إذا لم يحدث تغيير في طرق الإنتاج وعكس ذلك صحيح». أي إن الأمرين ينبغي أن يحدثا معاً[1].

التفتت النسوية الاشتراكية الى مشاكل النساء في المجالين العام والخاص ولم تركز كما فعلت الراديكاليات على العلاقات الجنسية وحدها، وإنما اهتمت بما تقوم به النساء من عمل في المنزل وعمل خارج المنزل وكشفت عن ان النساء صرن يعملن في كل المجالات بما فيها أعمال المناجم لكن ما يتقاضينه من أجور لا يتناسب وحجم ما يقمن به من أعمال، إضافة إلى أنهن يحرمن المراكز الهامة التي يحتلها الذكور في العادة، وغالباً ما يوجهن إلى أعمال يدوية، أو تسند إليهن الأعمال المكتبية والأعمال التي تتطلب صفات يدعوها المجتمع المعاصر صفات أنثوية؛ كالتبعية والقدرة على الاتصال والتعاطف وتحمل الروتين والجاذبية الجنسية.

إن عمل التمريض، كما تقول الاشتراكيات، يصلح كمثال على تمييز

---

(1) Linda Gordon «The Struggle for Reproductive Freedom: There States of Feminism» in Zillah R. Eisenstein ed. Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism. New York Monthly Review Pres 1979. P123.

المجتمع الذكوري بين العمل اليدوي الذي توجه النساء نحوه والعمل العقلي الذي يتوجه نحوه الذكور. وقد عرف التمريض كما تقول ايفا غامارنكو Eva Gamarniko بأنه عمل النساء، وعرفت الممرضة بأنها الأنثى التي تساعد الطبيب. ويعنى حين اختيارها بلطفها وحنوها ورقتها ونظافتها أكثر من العناية والاهتمام بمهاراتها[1]. ونبهت لين فيرلي Lin Farely إلى أن جميع النساء العاملات «يعانين من مشكلة جنوسية، وهي اهتمام أصحاب العمل بمظهرهن الجسمي وجاذبيتهن الجنسية؛ وهي صفات لم تعد من متطلبات البغاء فقط وإنما من متطلبات عمل النساء سكرتيرات أو جرسونات أو في مجال الاستقبال أو أشكال أخرى من أعمال الخدمات»[2].

ركزت النسوية الاشتراكية على ما تعانيه المرأة العاملة من اغتراب بسبب جنسها وكشفت عن استغلال الرجال لقوتها الجسمية ومهاراتها وقدراتها العقلية إضافة إلى استغلالها جنسياً وعاطفياً. ولهذا طالبت المفكرات الاشتراكيات بإلغاء التمييز الجنسي في مجال الأعمال المنتجة بحيث لا يظل الرجال وحدهم إلى الأبد يمارسون الأعمال المتميزة. وطالبن أيضا بتجاوز التمييز بين العمل اليدوي والعمل العقلي، وإلغاء التمييز بين ما يدعى عملاً أنثوياً وعملاً ذكورياً، وبأن تكون مشاعر النساء وتعبيراتهن خلال ممارستهن للعمل اختياراً حراً أكثر من كونها إكراهاً أو اغترابا. وشددن على ضرورة حماية النساء من التحرش الجنسي وبخاصة العاملات منهن، وعلى زيادة فرص اشتغالهن بأعمال تمنحهن قوة لإيجاد نوع من التوازن مع الرجال الذين يشغلون هذه الأعمال[3].

---

(1) Eva Gamarinkow «Sexual Division of Labor: The Case of Nursing» in Annette Kuhn and Ann Marie Wolpe ed. «Feminism and Materialism: Women and Modes of Production». London: Routledge and Kegan Paul 1978 P96 of.

(2) Lin Farley «Sexual Shakedown: The Sexual Harassment of Women on Job» New York: Warner 1978 P131-137.

(3) See.. Veronica Beechey «Women and Production: A Critical Analysis of Some Sociological Theories of Women's Work» in Kuhn and Wolp ed «Feminism and Materialism» P155.

أيدت النسوية الاشتراكية مطالب النساء اللواتي يقمن بأعمال مزدوجة في المنزل وخارج المنزل. فقد طالبن بمنح الأمهات إجازات أمومة مدفوعة الأجر وبالسماح لهن بمغادرة مكان العمل عند اضطرارهن لذلك من اجل العناية بأطفالهن في حالة مرضهم، وبالدوام وفق ساعات يحددنها بأنفسهن لا تقل عن ساعات الدوام الرسمي وإجازة يوم في الأسبوع لرعاية أطفالهن. وتحمست بعض الاشتراكيات وقمن بحملات طالبن فيها بدفع أجور للنساء مقابل تربيتهن للأطفال؛ وما يقمن به من أعمال منزلية. لكن سرعان ما خمدت هذه الحملات لتعارضها مع أهداف النسوية الاشتراكية، التي ترفض قسمة العمل القائمة على أساس الجنس والتي رأت في هذه المطالب تعزيزاً لتلك القسمة وتوسيعاً لاستغلال الرأسمالية للنساء[1].

من الواضح أن الإجراءات التي اتخذتها النسوية الاشتراكية لإنهاء القمع الواقع على النساء تتسق وسياسة الماركسية التقليدية وسعيها لتغيير الشروط المادية للحياة، لكن المفكرات الاشتراكيات طورن مفهوم الأساس المادي للعلاقات الاجتماعية وأصبح يعني الإنتاج وإعادة الإنتاج أي الإنتاج والإنجاب. فإنتاج البشر كما يعتقدن لا يقل أهمية عن إنتاج البضائع والخدمات. وبتوسيعهن ذلك المفهوم اتسع مجال كفاحهن، فتحدين التعريف الجنوسي لأعمال النساء في المجال الخاص، وقدن حملات من أجل حرية الإنجاب وحرية الإجهاض، وحملات ضد الاغتصاب، وتحدين السيادة الذكورية وأيديولوجيا الرأسمالية.

اقترحت الاشتراكيات استخدام أساليب تقنية متطورة تربك الهيمنة الذكورية وأيديولوجيا الرأسمالية، وخلق حس سياسي موحد بين الجماعات المقموعة. وأكدن أن الكفاح الجماعي ضروري للتغلب على مظاهر اغتراب النساء، وخلق ثقافة نسوية، وإعادة بناء العلاقات الجنسية. وأنه من الضروري توحيد مطالب الحركات النسوية وارتباطها معاً من أجل إحداث تغيير اجتماعي

---

(1) See Alison Jaggar «Feminist Politics» Op.cit P329.

كلي. وقد رفضت الاشتراكيات أن يجعلن الأولوية في الكفاح السياسي لأي واحد من هذه المطالب على المطالب الأخرى[1].

إن مطالب النسوية الاشتراكية السياسية كما تبدو لا تختلف كثيراً عن مطالب سائر الحركات النسوية. وهذه المطالب هي: إصلاح الأمومة، إعادة توزيع الدخل، إعادة توزيع الأدوار، إلغاء التمييز الطبقي والعرقي والجنوسي، إلغاء نظام التغاير الجنسي. وقد اتفقت وجهة نظر الاشتراكيات حول هذه المطالب مع وجهة نظر الراديكاليات التي عبرت عنها شارلوت بنش قائلة: «إن النساء بحاجة إلى الفوز. إننا نحتاج أن نكافح لكي نصلح ما يمكننا إصلاحه... إن البرامج التي ترتبط بشكل خاص بتنظيمات محددة تمنحنا إحساسا واضحاً بما يمكن أن نفوز به وتوضح لنا الخطط والتخيلات والتغيرات التي ستقوم بها النساء عندما يحصلن على القوة... إن الإصلاح ليس هدفنا النهائي، ينبغي ان نتساءل إذا كان العمل على هذه الموضوعات (تقصد المطالب النسوية) سوف يعلمنا أشياء جديدة وهامة عن أنفسنا وعن المجتمع. نحن النساء نريد أن نفصح عن الأحوال المتعلقة بحياتنا، وما إن نفعل ذلك ينبغي أن نطالب بأن تكون لدينا السلطة على مؤسساتنا: العائلة، والمدارس، والمصانع، والمحاكم، لأن تلك التحديات تساعدنا على تقويض قوة البطريركية والرأسمالية وتعالي البيض»[2]. ومن الواضح أن عبارات بنش تفصح عن تأييدها إقامة مؤسسات اشتراكية عوضا من المؤسسات الذكورية، الغرض منها ليس فقط إيواء النساء المضطهدات أو انسحاب النساء وانفصالهن عن عالم الرجال؛ وإنما لكي تتحدى وتقوض سلطة الذكور.

اهتمت النسوية الاشتراكية بإيجاد بديل لنمط العائلة النووية التي تقسم

---

(1) Alison Jaggar Ibid.

(2) Charlotte Bunch «The Reform Too Kit» in Building Feminist Theory: Essays from Quest». New York: Longman 1981. P198.

العمل فيها بين الزوج والزوجة فتجعل الزوجة مسؤولة عن رعاية الأطفال وأعمال المنزل والزوج مسؤولاً عن دعم العائلة مادياً، وتعتقد الاشتراكيات ان بنية هذه العائلة هي أساس القمع الواقع على النساء، لأنها تقوي اعتماد النساء على الرجال وتفرض العلاقة القائمة على أساس التغاير الجنسي وتعزز الصفات الذكورية عند الرجال والصفات الأنثوية عند النساء وتؤدي إلى استهلاك البضائع بشكل مفرط وتغرس في نفوس الأطفال قيم التبعية والخضوع. لهذه الأسباب دعت الاشتراكيات إلى إجراء تغيير فوري لتنظيمات الحياة ضمن العائلة النووية[1]، لاعتقادهن بأن التغيير الفوري سوف يمكن النساء من المشاركة في العمليات الثورية ويضمن أن تكون هذه العمليات نسوية واشتراكية تنجح في إقامة نظام حياة جديد يجسد قيم التعاون، والمساواة، والمشاركة، والالتزام السياسي في التحرر من التنميط الجنوسي ومن التملك الشخصي. إن البديل الذي اقترحته الاشتراكيات يقصدن به إجراء تغيير في وظائف العائلة عن طريق زعزعة القيم التقليدية السائدة فيها وبخاصة تلك المتعلقة بقسمة العمل. وقد حددت آن فيرجسون Ann Ferguson عدة أهداف اقترحت على «جماعات العائلة الثورية» أن ينفذنها لأن العائلة المنفردة لا تقدر على تحقيقها. وهذه الأهداف هي:

1 ـ قيام مشاركة في العائلة تسمح لأفرادها في تطوير إحساسهم بالالتزام تجاه بعضهم بعضاً.

2 ـ السماح للرجال الشواذ والنساء السحاقيات بتبني الأطفال لكي يقضى على أساس علاقات التغاير الجنسي.

3 ـ إلغاء المفاضلة بين الأعمال العقلية والأعمال اليدوية.

4 ـ تساوي السلطة أو توازنها بين الوالدين وأطفالهما.

---

(1) تختلف وجهة نظر المفكرات الاشتراكيات المتعلقة بإجراء تغيير فوري في نظام العائلة عن وجهة نظر الماركسيات اللواتي يعتقدن بأن التغيير ينبغي أن يأتي بعد نجاح الثورة ضد الرأسمالية.

5 ـ تحدي قسمة العمل القائمة على أساس الجنس.

6 ـ تبادل رعاية الطفل بشكل متساو بين الوالدين.

7 ـ معالجة أسباب العرقية والطبقية[1].

تعتقد جاغار ان مطالب النسوية الاشتراكية وما اقترحته من إقامة نظم معيشية بديلة يؤكد الشعار الذي رفعته الحركات النسوية وهو «كل ما هو شخصي هو سياسي»، فهذه المطالب والنظم المقترحة غير محايدة سياسياً لأنها تهدف الى زعزعة الأشكال الهرمية والبطريركية للنظم السياسية التقليدية التي تؤبد تبعية وسلبية النساء والجماعات المقموعة الأخرى، وتهدف أيضا إلى مساعدة الناس لكي يتغلبوا على التمييز العرقي والطبقي الذي يعوق تطورهم ويشوه قدراتهم وهذا التمييز ناتج عن سيادة الرأسمالية والبطريركية[2].

ان ما تجدر ملاحظته أن الحركة النسوية الاشتراكية قد تميزت عن الحركات النسوية الأخرى في توسيعها لمفهوم الكفاح الثوري، الذي جعلته يشمل موضوعات تتعلق بقضايا النساء وموضوعات تتعلق بالجماعات المهمشة واعتبرتها جميعها موضوعات نسوية. لذلك يصح القول إن هذا الحركة سلطت ضوءاً على الحياة العائلية والحياة العامة وامتد هذا الضوء ليشمل السياسة المحلية والسياسة الخارجية حين دعت الى الكفاح ضد الامبريالية والأنظمة السياسية القمعية والرأسمالية.

نقد النظرية السياسية النسوية

خطت الحركات النسوية خطوة جريئة في مجال الفلسفة السياسية حين رفعت شعار «كل ما هو شخصي هو سياسي وكل ما هو خاص هو سياسي»،

---

(1) Ann Ferguson «The Che - Lumumba School: Creating a Revolutionary Family Comminity Quest»: A Feminist Quarterly 5, no.3 Feb/Mar 1980 P15.

(2) Alison Jaggar «Feminist Politics» Op.cit, P338.

وسعت الى توسيع مفهوم السياسة التقليدية ليشمل موضوعات خاصة، مثل العلاقات الجنسية، والإنجاب، وتنشئة الأطفال ورعايتهم، وخدمات المنزل. وكانت هذه الموضوعات وفقاً لمفهوم السياسة التقليدية تعد بعيدة كل البعد عن القضايا السياسية التي تشمل: رئاسة الدولة، ومجلس الوزراء والبرلمان، والمستشارين، والأحزاب، والجماعات الضاغطة، والخدمات المدنية، والمحاكم، والرأي العام، وتتسع أحيانا لتشمل وسائل الإعلام، والثقافة والسياسة، والشؤون التعليمية. وقد وجدت مفكرات الحركات النسوية تبريراً لمحاولتهن إقحام موضوعات خاصة في مجال السياسة في عبارات صدرت عن علماء تلاعبوا بفكرة السياسة مفادها: «أن السياسة توجد حيث يوجد تعارض»[1].

اتفقت الحركات النسوية جميعها على أن تحرر النساء من القمع الموجه ضدهن ومن تبعيتهن للرجال يتطلب كفاحاً مثل أي كفاح سياسي ضد العنصرية أو الامبريالية، وتشابهت معظم المطالب السياسية لتلك الحركات. ومن الواضح أن ما يبدو من اختلاف بينها ليس سوى نتيجة فهم مختلف لدى مفكراتها للأمومة وتنشئة الأطفال والعمل المنزلي. كذلك يتضح أن بعض مطالبهن أخلاقية، لكن معظمها كان سياسياً، ويشير الى ضرورة تحقيق الديمقراطية في جميع مجالات الحياة، كما يشير ايضاً الى ان الديمقراطية الإجتماعية هي جوهر الديمقراطية السياسية او الشرط المسبق لها. لهذا نادت النسوية الليبرالية بديمقراطية الجدارة ونادت النسوية الراديكالية بديمقراطية الإنجاب، ودعت النسوية الاشتراكية الى ديمقراطية المشاركة.

رغم اتفاق معظم الحركات على التمسك بمبادئ الحرية والمساواة والعدالة، إلا أن انتماءها الى فلسفات مختلفة أدى الى اختلاف في وجهات النظر حول المبدأ الذي له الأولوية على المبادئ الأخرى. واعتبرت الليبرالية

---

(1) Ann Ohillies. Engendering Democracy. Polity Press: Great Britain.

النسوية أن مبدأ الحرية له الأولوية على كل المبادئ الأخرى، وفسرت المساواة على أنها تكافؤ في الفرص، واعتبرت العدالة نتيجة حتمية لتحقيق الحرية والمساواة. وأما المفكرات الماركسيات والاشتراكيات فقد فسرن المبادئ بشكل مختلف عن الليبراليات. وطالبن بشدة بالمساواة الاقتصادية التي تجاهلتها الليبراليات. وبسبب اعتقاد الماركسيات والاشتراكيات باجتماعية الإنسان، لم يعرن الحرية الفردية اهتماماً يذكر، وركزن على حرية المجتمع وتغاضين عن مبدأ العدالة وأكدن أن مثال العدالة يخدم مصالح الرأسماليين.

إن تحليل الرؤية السياسية للمذاهب النسوية يكشف عن تعارض بين بعض مطالبها وبين مبادئ الفلسفة السياسية التي قامت على أساسها. فقد حاولت النسوية الليبرالية تجسير الهوة بين المجالين العام والخاص، واعتمدت بشدة على الدولة من أجل تحقيق الإصلاحات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتعليمية، وهو أمر يتعارض مع الفلسفة الليبرالية التقليدية، التي تحد من سلطة الدولة وتدخلها في هذه الشؤون وتقيم حداً فاصلاً ما بين المجالين العام والخاص، ويتعارض اهتمام بعض المفكرات الماركسيات بالموضوعات المتعلقة بحياة النساء اليومية مع وجهة نظر الماركسية التقليدية التي ترى أن هذه الموضوعات ثانوية؛ وأن الانشغال بها يصرف النظر عن الكفاح الحقيقي ضد الرأسمالية.

أما الحركتان النسويتان؛ الراديكالية والاشتراكية، فقد حاولتا تجنب المزالق التي وقعت بها المفكرات الليبراليات والماركسيات، وارتكزت الحركتان على أكثر من فلسفة واحدة؛ لكن مطالب مفكرات الحركتين والإجراءات التي اتخذنها لتحقيق تلك المطالب، كإقامة تنظيمات ومؤسسات منفصلة عن عالم الذكور ودعوتهن إلى ثقافة نسوية مختلفة عن الثقافة الذكورية، تتعارض مع مبادئ الديمقراطية التي يحرصن على التمسك بها، لأن ما يدعون له يشطر المجتمع إلى شطرين غير متكافئين ويستحيل بالتالي إقامة توازن بينهما، أو تحقيق العدالة والمساواة من خلالهما.

وفي الواقع ألقت مفكرات المذهب النسوي منذ أواسط الستينات من القرن العشرين على عاتق الدولة مسؤولية ما يدور وراء الأبواب المغلقة من مشاكل عائلية، وطالبن بإصلاح مؤسسات المجتمع المدني، ومشاركة المرأة في السياسة المتعلقة بموضوعات تهم النساء، كالإسكان، وتنشئة الأطفال، وتحويل البيئة. وظلت الكتابات النسوية حتى هذه الأيام تدور في الإطار نفسه الذي حددته حركة التحرير النسوية منذ أربعة عقود، لكنها توسعت في مطالبها السياسية وشددت على ضرورة مشاركة النساء بالمؤسسات السياسية التي تختص بصناعة القرارات الكبرى، وعلى تبوّء المرأة مراكز سياسية متميزة ومواقع قيادية كانت ولا زالت تقتصر على الرجال، ونظراً لأن كل حركة نسائية تأتي كانت تعيد اكتشاف وتقييم الحركات التي سبقتها وتحاول صياغة نموذج جديد ذي رؤية سياسية مختلفة، فإنه من السهل ملاحظة الانتقادات التي وجهها كل مذهب إلى الحركات النسوية الأخرى.

وفي الحقيقة اشتقت معظم الحركات النسوية افتراضاتها من المذهب النسوي الليبرالي وتدين له بما حقق من مكاسب للنساء نتجت عن إلحاح مفكراته على الحكومات من أجل تنفيذ مطالبهن المتعلقة بقيامها بإصلاحات قانونية وتعليمية؛ وبزيادة عدد النساء المحترفات لأعمال كانت تقتصر على الرجال وتشغيلهن في مراكز هامة في المجتمع، لكننا نرى أن النسوية الليبرالية قد أخطأت باعتقادها ان مجرد خروج النساء إلى المجال العام يساعد على تنمية قدراتهن العقلية ويحررهن من القمع وما يعانين من قهر، وبتجاهلها معاناة النساء العاملات نتيجة الجهود المضاعفة التي يبذلنها خارج وداخل المنزل في ظل النظام الرأسمالي، وما يعانيه الأطفال من حرمان عاطفي بسبب غياب أمهاتهن عنهم لساعات طويلة في مرحلة حرجة من تكوين شخصيتهم، وبتغاضيها عما تكتسبه النساء من خبرات ومهارات يمكن أن تنمي قدراتهن نتيجة ما يقمن به من أعمال تتعلق بتنشئة الأطفال وخدمات المنزل.

صحيح أن تكريس النساء أنفسهن مدى الحياة في ممارسة أعمال روتينية

كهذه يعوق تطور قدراتهن العقلية، لكن قيامهن أو قيام أي شخص بهذه الأعمال لفترة لا تزيد على بضع سنوات للإشراف على تربية طفل أو طفلين؛ لن يشكل عائقاً أمام تطور قدرات أي فرد. إن ما يعوق تطور قدرات الإنسان العقلية تكريس نفسه طيلة حياته للقيام بعمل روتيني يستغرق كل وقته ويستنفد كل جهوده، مهما كان نوع هذا العمل. لقد تجاهلت المفكرات الليبراليات أن رفع قيمة الأعمال العقلية والحط من قيمة العمل اليدوي يقسم الناس في المجتمع إلى فئتين ويعزز النظام الطبقي ويبرر القمع والسيطرة ويتعارض مع مبادئ الديمقراطية التي يحرصن على التمسك بها.

ان ما نأخذه على النسوية الليبرالية أيضا فشلها في تحدي مبادئ الفردانية والعقلانية والأنانية السياسية التي تضمنتها الفلسفة الليبرالية، وبسبب ما نتج عن فهمها لمبدأ العقلانية من تركيز على الإنتاج الفكري والنشاطات العقلية واعتباره أكثر أهمية وأعلى قيمة من الإنتاج اليدوي والنشاطات والوظائف الجسمية، الأمر الذي ترتب عليه انصراف الرجال إلى العناية بتطوير أنفسهم عقلياً واحتقارهم للجسد والنظر إليه كقشرة واهية، وخلق مسافة تفصلهم عن النساء اللواتي يعجزن عن الارتقاء إلى مستوى الرجال الفكري بسبب وظائفهن ونشاطاتهن المرتبطة بطبيعتهن البيولوجية.

لهذا اتهمت الناقدات النسوية الليبرالية بأن لديها عقدة الخوف من الجسد وبأنها تتمسك بالثنائية المعيارية بسبب تنكرها لما تفعله النساء من أعمال تعتمد على قواهن الجسدية. وقد كتبت اليسون جاغار تحت عنوان «عقدة الخوف من الجسد» تقول: «إن تركيز الليبرالية على القدرات العقلية عند الإنسان يسبب مشكلات للنظرية النسوية السياسية الليبرالية. وإن أحد مظاهر عقدة الخوف من الجسد في هذه النظرية يتمثل في عدم اعتبار الجسد ذا أهمية، وهذا ما يشجع على تقديم عرض مضلل للمشاكل الرئيسية في النظرية السياسة، وإن عدم إعطائها أية أهمية للجسد يحرمها إمكانية تطوير نظرية معيارية عن الجنس، ويجعل تصورها للمساواة تصوراً غير ملائم، ويمكن أن يستخدم ليبرر ضرورة

عدم المساواة بسبب شروط تتعلق بالنساء كالحمل والولادة»[1].

وانتقدت جين بثلك اليشتين Jean Bethlke Elshtain موقف النسوية الليبرالية من العائلة، ووصفته بأنه «موقف محافظ يريد إعادة ما رسم في القرن التاسع عشر من حدود بين المجالين العام والخاص بسبب إصرار المفكرات الليبراليات على الإبقاء على نظام الملكية الفردية الذي يمنع الناس من التعاون، وعدم قبولهن «بالاشتراكية كنظام بديل للرأسمالية»[2]. وتعتقد اليشتين أن المفكرات الليبراليات وقعن في خطأ كبير بسبب مغالاتهن في تقدير عدد النساء اللواتي يرغبن في أن يكن مثل الرجال بحيث يتخلين عن أدوارهن كزوجات وأمهات مقابل قيامهن بدور العاملين من المواطنين. وأخطأن أيضا بادعائهن أن كل امرأة ترغب في أن تكون أماً أو زوجة هي امرأة جاهلة ومرتبكة وضحية للأبوية وللوعي الزائف. وأنكرت اليشتين أن تكون الأبوية قوية لدرجة تصنع عقول الملايين من النساء وقالت: «لو كان الأمر كما تدعي الليبراليات فإننا لا نقدر أن نقدم تفسيراً مقنعاً عن انبثاق الوعي النسائي الحقيقي بعيداً عن النظرية البطريركية الاجتماعية»[3].

استهدفت انتقادات اليسون جاغار وجين اليشتين الرؤية السياسية النسوية للمذهب الماركسي أيضا. فانتقدت جين اليشتين العبارة التي رددتها بعض الماركسيات والتي مفادها أن العائلة من صنع الرأسمالية خلقتها لكي تزود قوى العمل على حساب النساء، ونسبت اليشتين هذه العبارة إلى الماركسية التقليدية وقالت: «إن العائلة هي المكان الوحيد الذي بقي للإنسان حيث يجد فيه الحب والراحة والأمان، ويستطيع أن يتخذ فيه قرارات لا تقوم على أساس قاعدة مالية. . . إن العائلة أفضل وسيلة لمواجهة الثقافة الرأسمالية وللحماية من الميل

(1) Alison Jaggar «Feminist Politics» Ibid P186.

(2) See.. Jean Bethke Elshtain. «Meditation on Modern Political Thought» New York: Praeger.

(3) See.. Jean Bethke Elshtain. «Meditation on Modern Political Thought», New York Praeger.

نحو السلطة الكليانية التي لا تسمح بالتعدد أياً كان نوعه؛ لكن الماركسيات لم يدركن الدور الذي تلعبه العائلة في المحافظة على التنوع الاجتماعي حين تمد أطفالها بقيم أكثر تنوعاً من تلك التي تمدهم بها الدولة حين تكون وحدها جهاز التربية في المجتمع؛ فالعائلة تساعد الأطفال على تكوين منظور نقدي للمجتمع وعلى التوفيق بين العادات المختلفة، ولم تدرك الماركسيات أيضا ما يلحق بالأطفال من ظلم نتيجة حرمانهم العلاقات الحميمة التي لن ينالوها إلا في ظل العائلة»[1].

إن ما قالته اليشتين عن أهمية العائلة صحيح ومعقول، لكن ما نسبته للماركسية التقليدية غير صحيح، لأن الماركسية لم تنقد العائلة كوحدة اجتماعية وإنما انتقدت العائلة البورجوازية كوحدة اقتصادية، وعندما انتقد أنغلز العلاقات في العائلة البورجوازية كان يقصد التنبيه إلى أن هذه العلاقات تقوم على أساس منفعة اقتصادية. أما اليسون جاغار فقد أخذت على الماركسية اعتبارها القمع الموجه ضد النساء بالدرجة الثانية بعد قمع الرأسمالية لهن، ونبهت إلى ان المفكرات الماركسيات نادراً ما يتحدثن عن موضوعات تتعلق بالنساء، وعندما يفعلن ذلك فإنهن يقرن كل العلاقات الجنسية، وليس فقط البغاء، بالعمل ويشبهن علاقة الزوجة بزوجها بالعلاقة بين الرأسمالي والبروليتاري ويعتبرونها علاقة استغلال واغتراب. وتعتقد جاغار ان الماركسيات أقمن هذه التناظرات لكي يرجعن سبب هيمنة الرجال على النساء إلى النظام الطبقي والى الجنوسة معاً. لكنهن فشلن بعملهن هذا، لأن ما تعانيه النساء بعامة من قمع يختلف عما تعانيه الزوجات أو البغايا[2].

من الواضح أن الحركة النسوية الماركسية ترجئ حل كثير من المشاكل

---

(1) Jean Bethke. Ibid P253.

(2) Jean Bethke Elshtain. «Public Man Private Woman». Princeton. N.J: Princeton University Press 1981 P252.

النسوية التي تحتاج إلى علاج فوري الى ما بعد القضاء على الرأسمالية وحلول الاشتراكية محلها، رغم أن مشاكل النساء ظلت عالقة وبادية للعيان في ظل الأنظمة الاشتراكية. إن النسوية الماركسية تدعي بأن هذه المشاكل ترتبط بإيديولوجيا الرأسمالية، ولذلك لن تموت فوراً بمجرد ظهور الاشتراكية. لكن السؤال الذي يطرح نفسه، ألم يحن الوقت بعد لإنهاء مشاكل النساء التي ظلت على حالها في البلدان الاشتراكية بعد انقضاء قرن على حلول النظام الاشتراكي؟ ألا تحتاج هذه المشاكل إلى إجراءات فورية تنهيها وتزعزع الأيديولوجيا الرأسمالية؟

في تصورنا أن المفكرات الماركسيات ينبغي أن يدركن أن إلحاح الليبراليات على الحكومات بتنفيذ مطالبهن السياسية ساعد على تحسين أوضاع النساء بالدول الرأسمالية بشكل يفضل أحوال النساء في دول كثيرة من العالم ما زالت بانتظار النظام الاشتراكي. لقد أفاضت الماركسيات والاشتراكيات بالحديث عن نشاطات النساء التي اعتبرنها جزءا من الإنتاج المادي وأكثرن من التنظير في هذه المسألة؛ لكنهن لم يقدمن حلاً عملياً لمشاكل النساء أو تصوراً لنظام جديد يمكن أن يكافح مشكلة الفقر واعتماد معظم النساء على الرجال مادياً وهما العاملان الرئيسيان اللذان يؤديان إلى قهر النساء وتبعيتهن.

نهجت النسوية الراديكالية نهجاً مختلفاً عن الحركات النسوية الأخرى وفضلت العمل على النظر فامتنعت عن إقامة نظرية نسوية وحفلت أعمال مفكراتها بوصف ظواهر تؤكد ظلم الرجال للنساء في أنحاء مختلفة من العالم. لكن المفكرات الراديكاليات عجزن عن تقديم تفسير مقنع لتسلط الرجال واستغلالهم للنساء، وادعين بأن الرجال يفعلون ذلك بسبب خطأ بيولوجي يجعلهم عدوانيين. وأدى اعتقاد الراديكاليات بوجود حتمية بيولوجية إلى انصرافهن مؤخراً عن السعي لتغيير العالم؛ وعن اهتماماتهن السياسية واكتفين بإقامة مؤسسات منعزلة ذات ثقافة نسوية وأنظمة اقتصادية تختلف عن ثقافة وأنظمة عالم الرجال.

وفي الواقع لم تدرك النسوية الراديكالية أن الانفصال والانعزال عن عالم الرجال سوف يوسع الفجوة بين الجنسين ويجعل كل جنس ينظر إلى الآخر وكأنه العدو الرئيسي له. وقد أخطأت الراديكاليات حين دعون إلى ثقافة نسوية تعارض ثقافة الذكور ليس بقصد تقويم ما هو حادث في ثقافة العصر وإنما بقصد تعزيز الهوة بين الثقافتين في المجتمع الواحد، لذلك يصح القول بأن الحلول الانفصالية بل الانهزامية التي اقترحتها الراديكاليات لها نتائج خطرة على الرجال والنساء معاً، وهي حلول غير صحية وغير ديمقراطية.

إن ما يؤخذ على المفكرات الراديكاليات أيضا اعتقادهن بأن أفضل السبل لتحكم النساء بأجسادهن وإشباع رغباتهن الجنسية بطريقة لا يترتب عليها حمل ولا ولادة هي ممارستهن للسحاق. إن اعتقادهن هذا يقوم على أساس افتراضهن بأن معظم النساء يفضلن ممارسة السحاق على معاشرة الرجال. لكن واقع الحال يكذب هذا الافتراض ويثبت عكسه. إذ يلاحظ أن عدد النساء اللواتي يلبي السحاق رغباتهن الجنسية قليل جداً، وأن غالبية النساء يملن إلى إقامة علاقات عاطفية وجنسية مع الرجال ويرغبن في أن يكن أمهات؛ وقد غفلت الراديكاليات عن أن تحكم المرأة بجسمها يرتبط إلى حد كبير بإرادتها وقوة شخصيتها واحترامها لنفسها وطاقاتها. وغالباً ما تكون هذه العوامل أقوى من أي دافع بيولوجي.

اهتمت النسوية الراديكالية بموضوعات حساسة تتعلق بجسم المرأة، ورغم مبالغتها في التركيز على الجسد وعلى العلاقات الجنسية، إلا أن اهتمامها بهذه المواضيع لاقى استحسان عدد من مفكرات الحركات النسوية وعدته اليسون جاغار «خطوة إيجابية في الفلسفة السياسية». لكنها انتقدت تصورهن للجسم وكأنه معطى ثابت وقالت: إن النسوية الراديكالية لم تدرك أن البيولوجيا نفسها متغيرة ومتحركة مثل كل القوى البيئية التي تؤثر وتتأثر فيها. وهذا يعني أن الفروق بين الجنسين ليست ثابتة[1].

---

(1) Alison Jaggar. Op.cit. P286.

إن موضوع تحكم النساء بأجسادهن لم يشغل الراديكاليات وحدهن، بل شغل أيضاً المفكرات الاشتراكيات، نظراً لارتباط هذا الموضوع بحق المرأة بحرية الإنجاب الذي كان المطلب السياسي الأهم للمذهب النسوي الاشتراكي. لكن هذا المطلب يثير تساؤلات عديدة لا توجد لدى الاشتراكيات إجابة مقنعة عليها؛ كالسؤال عن حق الزوج بحرية الإنجاب، والأسئلة عن الحلول الممكنة عند وجود تعارض بين رغبة الزوج في الإنجاب وعدم رغبة المرأة أو العكس، أو عند رغبة النساء بعدم الإنجاب في الوقت الذي يحتاج فيه المجتمع إلى الأولاد.

لقد غفلت المفكرات النسويات عن أن الحل الذي قدمنه للنساء كي يشبعن رغباتهن الجنسية بطريقة لا توقعهن بمشاكل الحمل والولادة ورعاية الأطفال، وهو العزوف عن الزواج وممارسة السحاق، قد يؤدي الى وجود مجتمعات هرمة تفتقر الى القوى البشرية العاملة فيها، وقد عانت بعض الدول من مشكلات كهذه ولجأت الى الاستعانة بعمالة وافدة، سخرتها للعمل بأجور متدنية بحجة عدم تساويها في الحقوق مع المواطنين الأصليين، وانتهكت مبادئ الديمقراطية عندما أوجدت طبقة مستغلة (بكسر الغين) وطبقة مستغلة (بفتح الغين)، ولم تعد النساء وحدهن المستغلات بل استغلت أيضا الرجال.

وربما أدركت بعض المفكرات الاشتراكيات ما يتأتى عن تمتع النساء بحرية الإنجاب من مشاكل اجتماعية وديمغرافية، حين اقترحن أن يتحمل الشريكان (الرجل والمرأة) كل ما يستتبعه الحمل من مسؤوليات وخدمات، ودعون هذا النوع من التعاون بين الشركاء «ديمقراطية المشاركة. لكن المفكرات الاشتراكيات لم يأخذن بعين الاعتبار أن ديمقراطية المشاركة تتطلب أن يكون لدى الطرفين القدرة على الأخذ والعطاء واحترام كل واحد منهما للآخر، ولم يقدمن حلاً بديلاً لما يمكن أن يحدث في حالة عجز أحد الأطراف عن القيام بواجباته، الأمر الذي يمكن أن يطيح بديمقراطية المشاركة، ويؤدي إلى مشاكل كثيرة يكون ضحيتها الأطفال.

وقد تنبهت اليسون جاغار إلى هذه المشكلة وإلى عدم اهتمام الاشتراكيات بمناقشة حقوق الأطفال وعدت ذلك نقصاً في النظرية السياسية الاشتراكية، خاصة وان الاشتراكيات يتبنين آراء مدرسة التحليل النفسي، التي تؤكد أهمية التنشئة الجيدة للأطفال في مرحلة مبكرة من أعمارهم تتشكل فيها سماتهم النفسية وشخصياتهم. وشددت جاغار على ضرورة مشاركة الأطفال مشاركة حقيقية في صنع القرارات المتعلقة بإدارة حياتهم، وأشارت إلى دراسات أثبتت أن الأطفال الذين يعيشون في مجتمعات متسلطة يطورون عندما يكبرون الممارسات نفسها التي اختبروها وهم صغار، ويعجزون عن تأسيس مجتمع ديمقراطي[1].

إن دعوة جاغار إلى مشاركة الأطفال في صنع القرارات المتعلقة بهم دعوة هامة؛ لكنها تثير تساؤلات تحتاج إلى إجابات صريحة وواضحة عن الكيفية التي ينبغي أن يشارك بها الأطفال دون الوقوع تحت تأثير آبائهم أو أمهاتهم أو معلميهم؟ وعن المرحلة العمرية التي يسمح لهم فيها بالمشاركة؟ والسؤال عما إذا كان يتعين على جميع الأطفال المشاركة ام يمكن أن يمثلهم أو ينوب عنهم فئة من الأطفال المتفوقين عقلياً. إن اقتراح جاغار ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار وخاصة من قبل المؤسسات التعليمية والتربوية، لأن باستطاعة المربين ان يحددوا كيف ومتى ومن سيشارك من الأطفال في صنع القرارات المتعلقة بهم.

إن الموضوع الشائك والمحير الذي تورطت به النسوية الاشتراكية هو دعوتها الى إقامة تنظيمات ومؤسسات اشتراكية منفصلة عن التنظيمات والمؤسسات الوطنية من أجل تلبية حاجات النساء ومواجهة الثقافة الذكورية، وهي دعوة لم تضف جديداً إلى ما فعلته النسوية الراديكالية التي أقامت بالفعل مثل هذه المؤسسات. إن الأسئلة التي تطرح نفسها هنا هي من النوع الآتي، ألا يخالف إقامة مؤسسات اشتراكية ضمن دولة رأسمالية الأعراف السياسية التي تعد إقامة تلك المؤسسات دولة ضمن دولة؟ وما هو ضمان نجاح مؤسسات كهذه؟

---

(1) Alison Jaggar Ibid. P244.

وأي الحاجات سوف تلبيها هذه المؤسسات، هل هي حاجات بيولوجية أم نفسية أم اقتصادية؟

لقد كان الأجدر بالمفكرات الاشتراكيات أن يقدمن تصوراً لمجتمع جديد ذي نظام اقتصادي عادل بدل إقامة مؤسسات تفصلهن عن ما دعونه عالم الذكور. خاصة وأنهن يؤكدن بشدة ضرورة استخدام أساليب جديدة من أجل إحداث تغيير اجتماعي، لكنهن لم يتجاوزن في تصوراتهن للتغيير المنشود ما اقترحنه أو دعت إليه الماركسية، أو ما قامت بتنفيذه النسوية الراديكالية. لقد كان بإمكان مفكرات الحركات النسوية جميعهن الاستفادة من تجربة بعض الدول التي أقامت أنظمة اجتماعية واقتصادية جمعت بين مزايا النظامين الرأسمالي والاشتراكي، وأوجدت حلاً عادلاً للمشاكل المتعقلة بالإنجاب وبعمل النساء في المجال العام، حين التزمت الدولة بدفع راتب للأم او للأب في حالة انقطاع أحدهما عن العمل من أجل التفرغ لتنشئة الأطفال ورعايتهم، وتكفلت بالإنفاق على الأطفال إلى سن معينة وبتوفير تأمين صحي لجميع المواطنين، وضمان اجتماعي يستفيد منه المواطنون في حالة عدم توفر فرص عمل لهم أو في حالة الشيخوخة.

ان حلا كهذا يمكن تطبيقه إذا أجيز للدولة التدخل في شؤون الاقتصاد والحد من تراكم الثروة عند أصحاب رؤوس الأموال، الذي يؤدي إلى تفاوت هائل بين المواطنين، وذلك عن طريق فرض ضرائب تصاعدية تحول دون تمتع فئة قليلة من الناس بأموال تتجاوز الملايين، بينما جماعات كثيرة من الناس يعيشون تحت خط الفقر، ويستفاد من هذه الضرائب في سد حاجات جميع الأفراد؛ إن حلا كهذا ربما ترضى به دول تدين بعقائد تحرم وضع سقف محدد لثروة مواطنيها، وينهي مشكلة تبعية النساء التي تنجم غالبا عن أسباب اقتصادية.

وفي الحقيقة رغم وجود تشابه في الرؤى السياسية للحركات النسوية، فقد أسفر تنظير مفكراتها عن عدة نظريات تمثل كل واحدة منها وجهة نظر الحركة

التي ينتمين اليها، ولم تستطع أي واحدة من هذه الحركات الخروج عن الإطار الإيديولوجي الخاص بها، وصياغة نظرية متكاملة تعبر عن تصورات واحدة لأسباب القمع الواقع على النساء وللمجتمع الفاضل، وعن مطالب سياسية موحدة. وهذا يعني أن الرؤى السياسية النسوية تحتاج الى تطوير لكي ترقى الى مستوى النظريات السياسية الفلسفية، وتطويرها يتطلب، كما نرى، أن تعنى المنظرات بما يلي: -

1 - تحقيق نوع من التوازن بين التمسك بمبدأ الحرية الفردية وبين التمسك بمبدأ اجتماعية الإنسان، بحيث لا يؤدي التمسك بالمبدأ الأول الى نوع من النرجسية والأنانية، ولا يكون التمسك بالمبدأ الأخير على حساب حرمان الأفراد حريتهم الشخصية.

2 - إقامة النظرية النسوية على أساس افتراض وجود ترابط بين مبادئ الحرية والعقلانية والعدالة، وهذا الافتراض يتطلب عدم انسياق المفكرات النسويات وراء الفلسفات التي حطت من قيمة العقل، وإعادة الاعتبار لمبدأ العدالة الذي أهملته النسوية الليبرالية لحساب مبدأ الحرية الفردية، وأهملته النسوية الماركسية والنسوية الاشتراكية لحساب مبدأ المساواة.

3 - التحرك خارج الحدود الجغرافية للفكر النسوي الغربي، والأخذ بعين الاعتبار قضايا نساء العالم بعامة، وقضايا الناس المقهورين والمهمشين في أرجاء المعمرة، وبخاصة في ما تسميه الدول النتصرة العالم الثالث. واهتمام الحركات النسوية بشكل خاص بمعاناة وبمشاكل النساء اللواتي يعشن تحت وطأة الاحتلال الأجنبي لأوطانهن، أو في ظل أنظمة سياسية قامعة للحريات، أو في ظل دول تسودها النزاعات السياسية.

4 - الاستعانة بنتائج الدراسات العلمية لمعرفة الأسباب الحقيقية للمشاكل الديمغرافية والاقتصادية والصحية والتعليمية وغيرها من المشكلات التي تمس حياة النساء والفئات المقموعة من البشر. واقتراح حلول لمكافحة ما

يتفشى في الدول الفقيرة من مشاكل تتعلق بالبطالة والفقر والأمية والأمراض التى تعاني منها النساء بشكل خاص.

5 ـ العمل على ترجمة شعار «ما هو خاص هو سياسي» الى واقع تعيشه كل نساء العالم، مع ملاحظة عدم دمج كل ما هو خاص دمجا كليا في ما هو سياسي، لأن في ذلك الدمج خطرا على الحرية الفردية وعلى العلاقات الأسرية، وملاحظة أن لا يشكل إضفاء الصبغة الشخصية على الحياة العامة؛ الى طمس المجال العام واعتباره ساحة للخلافات والصراعات بين الجنسين، أو إلى إغفال المشاركة في الحوار السياسي وفي القوة السياسية.

الفصل السادس

الفلسفة الأخلاقية من منظور نسوي

أولاً ـ استقلال المرأة واستقلاليتها

يشكل الجدل الدائر حول مفهوم استقلال المرأة Independent واستقلاليتها Autonomy مدخلاً لفهم فلسفة الأخلاق النسوية، وقد جاء هذا الجدل نتيجة لما أحدثته وجهة نظر الفلاسفة التقليديين، التي تشيد بعواطف النساء وسحرهن وتضحياتهن واستعدادهن للتنازل عن كل ما يرغبن به، من صدى لدى كثير من النساء اللواتي يعتقدن أن مصالحهن وسعادتهن تكمن في الارتباط مع الآخرين، وأن أفضل عمل يقدمنه هو أن يتزوجن وينجبن أطفالاً ويكرسن أنفسهن من أجل خدمتهم وخدمة أزواجهن. لكن هذه الفكرة عورضت من قبل عدد من مفكرات أكدن استقلال اهتمامات ورغبات ومصالح النساء عن أية جماعة أخرى يتعايشن معها. وعبرت عن وجهة النظر هذه سيمون دي بوفوار، وماري دالي، وشيلميت فايرستون وغيرهن من اللواتي ترتبط فكرتهن عن الذات بتراث الليبرالية الغربي، الذي ينظر إلى الذات على أنها كيان عاقل مستقل يمارس طاقته في تقرير مصيره عن طريق اختيار علاقاته والتزاماته، وينال حقوقه عن طريق التعاقد وعن طريق استخدامه لأدوات قانونية.

انطلاقاً من تلك الفكرة انتقدت سيمون دي بوفوار النساء اللواتي يعتمدن

على أزواجهن، وصرحت بأن مشكلة المرأة تكمن في اعتقادها بأن الرجل مستقل اجتماعياً، وأنه وجود لذاته، وبأنها في حاجة له كي تكمل نفسها به، رغم أن العلاقة المثالية لا تقوم على اعتماد طرف على آخر. إن العلاقة المثالية ينبغي أن تكون اكتفاء ذاتيا لكي يشكل الاثنان معاً وحدة تقوم على المشاركة[1]. وميزت ماري دالي بين ذات حقيقية لها رغباتها ولا تتأثر بآراء الآخرين وأحكامهم، وذات زائفة تكون وفق ما يريده الآخرون. ونصحت المرأة بالوقوف وحدها والكف عن التذمر والشكوى من تحمل مسؤولية نفسها[2]. ولم تختلف فايرستون عن زميلتيها دي بوفوار ودالي في تصورها لاستقلالية المرأة، فهي ترى أن العلاقة المثالية بين النساء والرجال تقوم على الحب وحده ولا تشوهها الاتكالية، وتقر فايرستون بحاجة الناس إلى العلاقات الحميمة لكنها ترى أن تلبية هذه الحاجة ينبغي أن تكون على أساس الاختيار[3].

تتفق المفكرات الثلاث على أن العلاقة مع الأطفال تحد من استقلالية المرأة أو تتعارض معها. وقد أكدت ذلك دي بوفوار وكذلك دالي التي اقترحت أن تكون العلاقة مع الأطفال وتحمل مسئوليتهم عملاً تطوعياً وليس إجباريا، ونبهت إلى ما يسببه الأطفال من إزعاج لأمهاتهن. أما فايرستون فقد انتقدت العائلة القائمة على العلاقة الوالدية الجينية، ووصفتها بأنها مؤسسة تقمع الأطفال وتجردهم من استقلاليتهم بحجة حبها لهم وحرصها عليهم. وصرحت بأن أفضل تربية للأطفال أن يتركوا طلقاء أحراراً يستطيعون أن ينفصلوا عن الأسرة في أي وقت يشاءون.

من الواضح أن آراء المفكرات الثلاث تقوم على أساس نظريات فردانية عن الطبيعة الإنسانية، وعلى أساس نظريات علم النفس الإنساني وما تحمله من

(1) Simone de Beauvoir «The Second Sex» H. M Parshly Trans and ed. Vintage bood New York 1974 P490.

(2) Mary Daly. «Beyond God the Father»: Toward a Philosophy of Women's Liberation. Beacon Press Bostan 1973. P26.

(3) Shulamith Fireston «The Dialectic of Sex». New York, Bantom Books 1970.

مبادئ الفلسفة الوجودية، فقد ركز علماء النفس الذين يمثلون هذا الاتجاه أمثال ماسلو (1970) وروجر (1978) على مفهوم الموثوقية Authenticity وعلى عدم الارتباط بأدوار كنوع من التحرر مما يدعوه سارتر «سوء النية mauvaise foi»، ورأوا أن تحرر الفرد وتحقيقه لذاته لا يتوقفان على مساواته مع الآخرين بل يتوقفان على جهده الشخصي.

من المعروف أن ماسلو قد سخر من الدعوة إلى المساواة والديمقراطية، وأخذ عن نيتشه مفهوم السوبرمان وتصور مجتمعاً يقوم على الهرمية، وصرح بأن لدى الإنسان قدرات غريزية يمكن أن تتطور عندما تشبع حاجاته الأساسية[1]. لهذا يكشف تحليلنا لآراء بعض المفكرات مدى تأثرهن بآراء كل من ماسلو ونيتشه[2]، فمن الواضح أن دالي قد تأثرت إلى حد كبير بهما، وبخاصة بنيتشه، الذي وصفته بأنه نبي، ورأت أن أخلاق المسيحية التي يستنكرها تمثل أخلاق النساء. واقتبست عبارات من كلامه لتستهل بها موضوع إعادة تقييم القيم «The Transvaluation of Values» وهو أحد فصول كتابها ما وراء الله الآب Beyond God The Father، وتماثلت آراؤها مع آرائه حين شجبت صفات الطاعة والخضوع ونكران الذات وامتدحت صفات القوة والسيطرة والطموح.

وفي الواقع إن آراء دالي ودي بوفور وفايرستون تنطوي على لبس يتعلق بمعنى استقلال الذات واستقلاليتها، وهذا اللبس أدى إلى اعتقادهن بوجود تعارض بين تأكيد الذات وبين الاهتمام بمصالح الآخرين، وافتراضهن بأن ما تقوم به النساء من أعمال، وما يقدمنه من خدمات للآخرين لا قيمة له، وأن النساء لا يمارسن هذه الأعمال عن طيب خاطر. إن هذا اللبس ناتج عن مبدأ

---

(1) A. Maslow 1939. in Jean Grimchaw «Philosophy and Feminist Thinking» University of Minnesota Press 1993 P154.

(2) اعتبر النقاد ماسلو الجسر المؤدي إلى الليبرالية الفردانية ورأوا أن علم النفس الإنساني يبشر بمدأ المصالح الذاتي والاستقلال الشخصي على حساب التضحية بالأصول الاجتماعية للذات واعتماد الناس بعضهم على بعض.

الفردانية الذي لم يتخلين عنه في فهمهن لمسألة استقلال المرأة وعن ثنائية ظلت كامنة في أذهانهن تشطر النفس إلى شطرين غير متكافئين.

في مقابل هذا الاتجاه الفرداني الذي تبدو فيه صورة الفرد لا تدين بأي شيء للمجتمع، يوجد اتجاه نسوي آخر يركز على البعد الاجتماعي للذات الإنسانية، ويمتد بجذوره إلى فلسفة هيغل وماركس اللذين اعترضا بشدة على النظرية الفردانية. ويمثل هذا الاتجاه مفكرات وعالمات نفس ماركسيات واشتراكيات يفترضن أن المجتمع سابق منطقياً على وجود الأفراد، وأن النفس هي بالضرورة اجتماعية، وأن حاجات الناس لا يمكن أن تلبى إذا كانوا يعيشون منعزلين بعضهم عن بعض. ووفقاً لهذا الافتراض طورت عالمات النفس نظرية التحليل النفسي لإعادة تقييم الروح الذكورية، ولفهم الفروق بين الجنسين بطريقة جديدة تؤدي إلى فهم يختلف عن فهم فرويد لهذه الفروق، ولتفسير العلاقات وما تتضمن من ظواهر الاتصال والانفصال والتعاطف. وتحدثت شودورو Chodorow وسكيمان Scheman عن العلاقات بين الناس من خلال قطبين متباعدين، أحدهما الاتصال، حيث يتعايش الناس معاً وتكون لديهم قدرة على التعاطف، والنساء يمثلن هذا القطب، والآخر الانفصال والرجال يمثلونه لأنهم أنانيون ولهم حاجات لا تتلاءم مع تقديمهم خدمات للآخرين.

وصرحت شودورو أن العلاقات مع الآخرين تذوت لدى الأفراد وتصبح جزءاً من شخصيتهم، وأن القدرة على الاتصال تبدو وكأنها سمة أنثوية، فالنساء بطبيعتهن لديهن قدرة على التعاطف والصداقة الحميمة ورعاية الآخرين ولذلك لا يرغبن بالاعتزال. ونبهت إلى ضرورة رعاية الطفل من قبل والديه معاً كي لا تكون لديه فكرة مبتورة وقبيحة عن ذاته إذا انفردت الأم وحدها بتربيته[1].

أما سكيمان فقد أوضحت أن الفردانية المجردة ترتبط ببعض الرؤى لمبادئ

---

(1) See.. Nancy Chodorow «The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and Sociology of Gender». University of California Press 1978.

الأنانية السيكولوجية، وأن بنتام وهوبز مثالان واضحان للفلاسفة الذين يتمسكون بمبدأ الأنوية Egoism، وأن علماء النفس السلوكيين ومنهم سكنر يقرون هذا المبدأ لأنهم يدعون أن الشيء الوحيد القادر على تحريك الفرد هو التعزيز، وأشارت إلى أن بعض النظريات الليبرالية مثل نظرية رولز عن العدالة، لا تتضمن مبدأ الأنوية لأنها تستهل بافتراض إمكانية الاهتمام بمصالح الآخرين، وافتراض وجود أفراد يخططون لرفاهية المجتمع يعتبرهم رولز مثالاً جيداً لتحقيق مبدأ العدالة.

لكن سيكمان ترى أن إيديولوجيا الليبرالية بعامة لا تقر بأن الإنسان تشكل اجتماعي له عواطف واعتقادات وقدرات غير مستقلة عن وجوده الاجتماعي، وتقاوم الاعتقاد ببنية اجتماعية أو تركيب اجتماعي للموضوعات النفسية. وخلصت سيكمان إلى التأكيد بأن الحالات النفسية، مثل الشفقة والندم والحب والغضب، يكمن فيها تحمل المسؤولية وعلاقة الشخص بالآخرين، وأن هذه الحالات والعلاقات مكتسبة اجتماعيا، لأن أي حالة عقلية أو انفعالية لا ترتبط بنا منفردة ولا تحدد على أسس فردية، فالفرد لا يشعر بالغضب أو الحب دون أن يكون لديه قدرة اجتماعية مكتسبة.

أكدت سيكمان أن العلاقات مع الآخرين هي التي تنشئ النفس الإنسانية، وأن النفس لا تفهم كوجود مستقل عن هذه العلاقات وعن حاجات الآخرين ورغباتهم، ولا يمكن بالتالي أن تميز الأوضاع النفسية للفرد بمعزل عن أوضاع جماعته الاجتماعية. وأكدت سكيمان أن فكرتي الفردانية المجردة والأنانية السيكولوجية هما فكرتان زائفتان. وأشارت في معرض انتقادها لهاتين الفكرتين، أن الانفصال والاختلاف يسمان النفس الذكورية ويرتبطان بمبادئ الفردانية في علم النفس، وفي الفلسفة السياسية الليبرالية، وفي الفلسفة العقلية، لأن الأخيرة حددت طبيعة الفعل الأخلاقي وفقاً لتجارب الرجال وحاجتهم للانفصال والتميز[1].

(1) N Scheman «Individualism and the Objects of Psycology» in Harding and Hintikka, Discovering Reality 1983. P291-232.

من الواضح أن مبدأ الفرداينة ومبدأ الأنانية السيكولوجية يثيران مشكلات كثيرة ويتنافيان بشدة مع العلاقات الاجتماعية والأوضاع النفسية لكثير من الناس وبخاصة النساء، وهذا ما جعل جريمشو تؤكد بأنه لا فكرة الأنانية السيكولوجية، ولا فكرة اللامبالاة، ولا فكرة الواجب يمكن وحدها أن تفسر الأخلاق، وأن الادعاء بأن الإيثار أثرة مقنعة وأن اهتمام الأم بطفلها مشتق من اهتمامها بنفسها، هو ادعاء زائف لا يفسر مشاعر الأم وقلقها على صحة أطفالها، ولا يفسر سلوك كثير من الناس الذين يفعلون الخير دون أن يتوقعوا أي مقابل لما يفعلون[1]

وفي الواقع إن الاتجاهين النسويين، الفرداني والاجتماعي، اللذين ناقشا فكرة الذات واستقلاليتها، يخلطان ما بين استقلالية الذات بمعنى قدرتها على اتخاذ قراراتها بنفسها بحرية تامة، وبين استقلال الذات بمعنى عدم حاجتها للاعتماد على الآخرين في معيشتها ونظام حياتها، وهذا الخلط بين معنيي الاستقلالية والاستقلال قد أدى إلى استنتاجات انتهى إليها الاتجاهان، تكشف عن أن الثنائيات التي رفضتها معظم الحركات النسوية لا تزال تكمن في أعمال كثير من المفكرات، مثل دي بوفوار ودالي وفايرستون وغيرهن ممن يعتقدن بأن مصالح النساء تتعارض دائماً مع مصالح الرجال ونادراً ما تتعارض فيما بينها، ويقوم اعتقادهن هذا على أساس فكرة عن النفس تخلط بين استقلالية الذات واستقلالها. وقد تنبهت جنيفر ندلسكي إلى هذا الخلط وقالت: «إن النظر إلى الاستقلالية على أنها استقلال يسيء فهم طبيعة الاستقلالية »، واقترحت جنيفر استخدام مفهوم الذات العلائقية وقالت: «إن الذات علائقية أساساً فهي بحاجة إلى علاقات بناءة لكي تتيح لأي من طاقاتها أن تتحقق[2].

---

(1) Jean Grimshaw «Philosophy and Feminist Thinking University of Minnesota Press.

(2) جنيفر ندلسكي «مقاربة علائقية لمسألة المواطنية» في «المواطنية في لبنان بين المرأة والرجل» نجلاء حماده جين سعيد المقدسي. سعاد جوزف. دار الجديد. بيروت: لبنان، 2000 ص88.

تكمن الثنائيات أيضا في أعمال بعض المفكرات اللواتي يؤكدن أن الذات اجتماعية، لكنهن يعتقدن أن لدى النساء سمات تتعلق بقدرتهن على الاتصال تجعلهن متميزات عن الذكور الذين يتسمون بالقدرة على الانفصال. ورغم تأكيد هؤلاء المفكرات تأثير العوامل الاجتماعية على نفسية الأفراد، إلا أنهن يتغاضين عن أن هذه العوامل يمكن أن تؤثر على الجنسين معاً بخصوص ظاهرتي الانفصال والاتصال. والخطأ الأكبر الذي وقعت به بعض المفكرات اللواتي يمثلن هذا الاتجاه، هو اعتقادهن أن مبدأ الفردانية هو مبدأ ذكوري وأن الفلسفة الليبرالية هي فلسفة ذكورية، وتجاهلن الانتقادات التي وجهها فلاسفة ذكور، بمن فيهم فلاسفة ليبراليون، لمبدأ الفردانية، وتغاضيهن عن وجود مفكرات ليبراليات مثل ولتسونكرافت وتايلر وفرايدن وغيرهن..

وفي تصورنا، تحتاج الحركات النسوية إلى مواقف أكثر اعتدالاً وأقل مبالغة في فهمها استقلال المرأة وتحقيقها لذاتها، وفي فهمها لدور المرأة في الاتصال وإقامة العلاقات الحميمة التي تسم المجال الخاص. وربما تكون وجهة نظر جريمشو معبرة عن هذا الموقف حين أكدت أن العناية بالآخرين أمر هام جدًا شرط أن يميز الشخص نفسه عن أنفسهم وقالت: «إذا رأيت أن نفسي مختلفة عن نفسك وأن لك وجودك الخاص بك غير المندمج بي، فإن رؤيتي هذه لا تمنع أن يكون لدي إحساس حقيقي عن صحتك مختلفٌ عن إحساسي بنفسي. ذلك أن العناية بالآخرين وفهمهم يتطلب نوعاً من المسافة نحتاجها كي لا نرى الآخر انعكاساً لذواتنا أو نرى ذواتنا استمرارية لذوات الآخرين»[1].

إن مسافة قصيرة تفصلنا عن الآخرين لا تمنع من أن نفهمهم بموضوعية ونتعامل معهم بشكل أفضل، شرط أن نأخذ بالاعتبار عواطف الإنسان ومشاعره واعتماده على الآخرين، وأن لا تساهم المرأة في خلق الرجل الاتكالي عن طريق المبالغة والمغالاة بالاهتمام بالآخرين وتكريس حياتها لخدمة الزوج

---

(1) Jean Grimchaw. «Philosophy and Feminist Thinking» Op.cit. P174.

والأولاد. فمن الثابت أن المرأة تضطلع بالدور الأكبر في تنشئة من سيصبحون رجالاً في المستقبل، وأن التنشئة السليمة لا تتطلب إلغاء شخصية المرأة مقابل تنمية شخصية من تتعايش معهم؛ إنما تتطلب أن يكون لها هويتها وشخصيتها وإحساسها بذاتها، وأن تكون قادرة على أن تقول لا في المواقف التي تتطلب مثل هذا القول. لهذا ينبغي أن تعيد النساء التفكير بذواتهن وهويتهن الجنسية شرط أن يتجنبن الثنائية التي تفصل بين عالمهن وعالم الذكور فصلاً قاطعاً، ويدركن بأن الاستقلال وتحقيق الذات لا يتطلبان الاستغناء عن الآخرين. وينبغي أيضا أن يتجنبن الفكرة التي مفادها أن هناك ذاتاً أنثوية لها سمات تنفصل عن سمات الذات الذكورية. إن إعادة التفكير بالهوية النسائية لا تلغي كل التناقضات القائمة بين المصالح الإنسانية، إنما قد تساعد على استبعاد المواقف الأكثر تدميراً للنساء، وعلى إيجاد نظرة تتسق مع النظرة الفلسفية الشاملة للإنسان.

ثانياً ـ أخلاق الرعاية

فجر الجدل حول استقلالية الذات واستقلالها وحول طبيعة المرأة موضوعات كثيرة ذات صلة بالمشكلات الفلسفية الأخلاقية، وظهر في الساحة الفلسفية مفهوم جديد يدعى «أخلاق الرعاية The Ethic of Care»، وتساءل كثيرون عما إذا كانت أخلاق الرعاية تتسق مع المبادئ الأخلاقية المجردة؟ كما تساءلوا عن العلاقة بين أخلاق الرعاية وبين المعرفة والعاطفة والانتباه، وعما إذا كانت علاقة الأم بطفلها يمكن أن تتخذ نموذجاً لعلاقات اجتماعية وسياسية أخرى؟ ودار النقاش حول التفكير الأمومي ومناقب النساء والحاجات الإنسانية وكيفية استثمار النساء للقوة والقيم والأولويات بشكل يؤدي إلى خير الإنسانية.

أكدت الفلسفة التقليدية اختلاف فهم النساء للمسائل الأخلاقية عن فهم الرجال، وجاء علم التحليل النفسي وآراء فرويد ليؤكدا أن المرأة تفهم الأخلاق بطريقة تختلف عن الرجل، وذلك بسبب طبيعة تطورها واختلاف تجاربها عن تجارب الرجال الذين يفكرون بالمسائل الأخلاقية تفكيراً مجردا، بينما تفكر

النساء بهذه المسائل تفكيراً واقعياً وعينياً Concrete. لكن وجهة النظر هذه لقيت معارضة من قبل عدد من المفكرات وعالمات النفس، الأمر الذي دفع غالغان إلى القيام بدراسة سيكولوجية عن أخلاق النساء بغية التوصل إلى معنى حقيقي لهوية الفرد ومصالحة وغاياته[1]. وقدم عدد من المفكرات، استنادا إلى تلك الدراسة فهماً جديداً لأخلاق النساء، دعته غالغان بأخلاق الرعاية، وقد قامت هذه الأخلاق على الافتراضات الآتية: ـ

1 ـ إن أولويات النساء واهتمامهن تختلف عن أولويات الرجال واهتمامهم.

2 ـ إن جميع النساء أنقى من الرجال، وإنه لا صحة للادعاء بأن الطبيعة قد شوهت أخلاقهن، وأن أخلاق الرجال ذات خطر كبير.

3 ـ إن تجارب النساء تجعلهن أكثر حساسية للخطر الكامن وراء الإيديولوجيات اللا إنسانية ووراء الأفعال التي تؤدي إلى الدمار.

4 ـ إن النساء يتشككن في ما يتضمنه عالم الرجل من قيم وأفكار، عن أهمية الحروب والتضحية بالنفس، ويرفضن ما يتضمنه هذا العالم من قتل، ونهب، وتدمير هي أمور ترفضها النساء.

5 ـ إن الأخلاق ينبغي أن لا تخدم فقط الأفكار المجردة أو الغايات القصوى، إنما ينبغي أن تكون مهمتها المحافظة على الحياة الإنسانية وتعزيز العلاقات الحميمة.

6 ـ إن تقييد النساء في المنزل وتحملهن مسؤولية تقديم خدمات للعائلة, رغم سلبياته، يكسب النساء خبرات يتعلمن من خلالها كيف ينظمن المجتمع الصغير (العائلة) وكيف يزلن التعارض بين أعضائه، وكيف يشعن أجواء من التسامح والتعاطف وكيف يدعمن الرجال في أعمالهم الصعبة.

نظرا لارتباط أخلاق الرعاية بما يدعى المجال الخاص أو مجال الأنوثة،

---

(1) سبق أن تم عرض وجهة نظر غالغان عن أخلاق الرعاية في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

طالبت بعض المفكرات بالإبقاء على القسمة بين المجالين العام والخاص، وبالغن في تمجيد صفات الأنوثة وأخلاقها، وقالت جين اليشتين: «ينبغي أن تمنع المرأة من المشاركة في التصويت، والمشاركة في كل ما يفسد ويربك الواجبات التي يقوم بها الجنس الأقوى أي جنس الرجال، وذلك من أجل المحافظة على نقاوة أخلاقها»[1]. لكن معظم مفكرات الحركات النسوية كان لهن وجهة نظر مختلفة، فقد دعون إلى إعادة تقييم المجال الخاص على ضوء السؤال عن الأولويات المتعلقة بالإنسان. وأشرن إلى أن المجال العام يركز على ذات الفرد ويخدم الأفكار المجردة في تقديمه إطارا للقواعد القانونية والأخلاقية، مثل الملكية، والعقود، ووضع قيود للحريات بحجة حماية حقوق الأفراد، ويستخدم إيديولوجيا لتحقيق الغايات التي تخدم مصالح الذكور[2].

وهناك مفكرات قللن من أهمية أخلاق الرعاية وفضائل الأنوثة واعتبرنها أقل أهمية من فضائل الرجال وقيمهم، وصرحن بأن أخلاق الرعاية تقوم على ثنائية تفصل بين المجالين العام والخاص، وترتبط باستقطاب صفات الذكور والإناث فتربط الذكور بما هو عام وتصفهم بالأنانية والعقلانية، وتربط الإناث بالمجال الخاص وتصفهم بالرعاية والعطف.

رغم الاعتراض على أخلاق الرعاية، فإن المعترضات لم يستطعن أن ينفين ما تشعر به غالبية النساء بأن مسؤولية إقامة العلاقات ملقاة على عاتقهن، وبأنهن يعطين لهذه المسؤولية الأولوية، ولهذا يملن إلى تقديم مصالح الآخرين على مصالحهن الشخصية، والى نوع من التضحية بالذات قد تكون مدمرة أحياناً، ويفعلن ذلك عن قناعة ورضا. وهذا ما دفع فلاسفة الحركات النسوية إلى مناقشة طبيعة النساء الأخلاقية، والتأكيد على قيم العطف والرعاية، لتفنيد

---

(1) Jean Elshtain «Public Man Private Woman: Woman in Social and Political thought» Oxford. Princeton University Press 1981 P232.

(2) See.. Poole Ross «Morality and Masculinity and the Market». Radical Philosophy no.39 Spring P18.

الافتراض بأن تفكير النساء سياقي وعيني وأقل ارتباطاً بالمبادئ الأخلاقية المجردة من الرجال، والافتراض أن الإرادة والاختيار هما مركزا الأخلاق، وأن المعرفة منفصلة فصلا تاما عن الأخلاق، وذلك للرد على بعض الفلاسفة الذين ينطلقون من هذه الافتراضات في فهمهم لأخلاقيات النساء. وللرد على بعض المفكرات اللواتي نظرن إلى المبادئ المجردة نظرة ازدراء.

كانت نيل نودنغز Nel Noddings قد انتقدت الأحكام الأخلاقية المجردة، وأشارت إلى أن الأخلاق مقامة على قواعد ومبادئ عامة لا تشمل ما يميز التفكير الأخلاقي الأنثوي، فالفلسفة الأخلاقية تعتبر فعلك أخلاقيا إذا كان مطابقاً لقاعدة أو مبدأ عام، ومهمة هذه الفلسفة أن تجرد الفعل الأخلاقي من التفصيلات والأوضاع المحيطة به، وأن تراه وفقاً لقاعدة أو مبدأ. وترى نودنغز أن هذا الأسلوب، القائم على الفكرة المجردة عن الأخلاق، غير مناسب للعقل الأخلاقي عند النساء، لأنهن يسألن دائماً عن التفصيلات المرافقة للفعل من أجل تشكيل صورة عن الواقعة قبل إصدار حكم أخلاقي يتعلق بها، لذلك فإن الادعاء بأن الخروج من المأزق الأخلاقي يتم بمجرد الاختيار، هو ادعاء يشوه طبيعة القرار الأخلاقي، لأنه يخفي الموضوعات الحقيقية عن الواقعة ويخفي المحيط الذي حدثت به والظروف التي اتخذ فيها القرار بدلاً من أن يظهرها[1]. وحذرت نودنغز من خطورة المبادئ والقواعد الأخلاقية المجردة وما يترتب على الادعاء بالتقيد بها من عنف وآلام جسيمة، ونبهت إلى أن الأوضاع الإنسانية المتغيرة تقتضي أن تتضمن المبادئ استثناء، مؤكدة بأن المزيد من المعرفة الواقعية والأكثر تفصيلا عن الحالة يقابلها استخدام أقل للمبادئ والقواعد العامة[2].

(1) إن فكرة الخروج من المأزق الأخلاقي بمجرد الاختيار طرحها سارتر في كتابه «الوجودية فلسفة إنسانية» 1948 حين لخص موقف رجل تساءل عما إذا كان عليه أن يترك البيت أو أن يبقى مع أمه المسنة. وقد عرض سارتر المأزق باختصار شديد ورأى أن المحصلة سوف تكون مجرد اختيار واحد حيث لا يوجد مسوغ أكثر من اتخاذ القرار.

(2) Nel Noddings «Caring A Feminine Approach to Ethics and Moral Education», University of California Press, 1984. P2.

من الواضح أن نودنغز لم تميز بين المبادئ والقواعد والأحكام الأخلاقية. ولهذا تطابقت وجهة نظرها مع وجهة نظر الفلاسفة الذين يتهمون المرأة بعدم القدرة على التقيد بالمبادئ الأخلاقية. وقد تنبهت جين غريمشو إلى هذه المشكلة وقامت بتحليل لمفاهيم المبدأ والقاعدة والحكم، من أجل التمييز بينها، وقالت: «إن القاعدة تحدد أو تمنع فعلاً ما، وأن تلتزم بالقاعدة يعني أن تقبل دليلاً هادياً لسلوك ما الغرض منه الاستغناء عن الحاجة إلى التفكير، إلا في الحالات المهمشة أو المعقدة التي تثير التساؤلات. فقاعدة لا تقتل مثلاً تثير السؤال عما إذا كان الإجهاض يعد قتلاً، ولهذا لا تنطبق القاعدة على هذه الحالة بشكل أتوماتيكي.

إن المبدأ، كما تقول جريمشو، يختلف عن القاعدة ويستخدم بدقة ليوجه أكثر من كونه يوقف التفكير. وأفضل تعبير عن المبدأ هو كلمة «تأمل» أو عبارة «خذ بعين الاعتبار»، فمثلاً خذ باعتبارك ماذا ستكون نتيجة فعلك بالنسبة للآخرين، أو خذ باعتبارك أن لا تسيء إلى الآخرين»، لهذا أكدت أن التمييز بين المبادئ والقواعد ليس سهلا، فكثير من المبادئ يمكن أن تكون قاعدة إذا كانت الكلمة أو العبارة تحمل أكثر من معنى، مثل قولنا: خذ بالاعتبار أن لا تسيء للآخرين، فهذه العبارة يستطيع الواحد أن يتخذها قاعدة إذا تبنى تعريفاً ضيقاً للإساءة.

تعتقد غريمشو انه رغم صعوبة رسم خط دقيق بين القواعد والمبادئ، إلا أن المبدأ هو اعتبار عام يعتقد الواحد أنه من المهم أن يأخذ به عندما يقرر ما هو العمل الصحيح الذي ينبغي أن يفعله. وفي هذا المعنى، يوجه المبدأ سياق الأحكام ولا ينفي تأمل الخصوصيات, وهذا يعني أن التزام الفرد العمل وفقاً للمبادئ لا يعني تجاهله للتفصيلات والتعقيدات، لأن المبادئ تتسق مع إدراكه أن الحكم الذي اتخذه في حالة خاصة كان دقيقاً ومحدداً ومناسباً لها، لكن بالنسبة لحالة أخرى ربما يحتاج الأمر إلى حكم آخر.

وترى غريمشو ان المبادئ لا تصاغ دائما بوضوح، فهناك فرق بين مبدأ

صاغه شخص بوضوح وبين مبدأ لم يصغ بوضوح، هناك فرق أكبر بين شخص يتجزأ سلوكه ويتغير بشكل عشوائي أو بطريقة براغماتية، وبين شخص آخر يبدو سلوكه ثابتاً ومتسقاً مع المبادئ الأخلاقية، ونبهت إلى أن هناك أدلة، مثل تلك التي كشفت عنها دراسة جالغان، تشير إلى أن النساء يرون أن المحافظة على العلاقات والمحافظة على الرعاية والحب مهمات صعبة ولها الأولوية في حياتهن، وأكدت أن إعطاء المرأة الأولوية في حياتها لهذه الأعمال لا ينفي التزامها بالمبادئ الأخلاقية، فسلوكها قد يتناغم مع تلك المبادئ، إلا أن المبدأ الذي تفعل وفقاً له يكون أحياناً غير مدرك على أنه مبدأ مشروع، وبخاصة من قبل الرجال، ثم إن المبادئ قد لا تكون جلية حتى للنساء أنفسهن، لكن ذلك لا يسوغ القول إن النساء بعامة أقل التزاماً بالمبادئ من الرجال.

وتفنيداً للادعاء بأن أحكام النساء لا تتسق مع المبادئ لأنها أحكام واقعية، أوضحت غريمشو أن التمييز بين الحكم المجرد والحكم الواقعي الذي يؤول إلى تمييز بين فعل يقوم على أساس المبدأ وفعل يقوم على أساس السياق أو الحالة الخاصة، هو تمييز مضلل، وأن هناك خطورة في الادعاء بأن منطق المرأة يختلف عن منطق الرجل لارتباطه بالواقع لما يترتب على هذا الادعاء من نتائج مثل الاعتقاد بأن إدراك المرأة أو حدسها براغماتي أو سياقي وبأن امتلاك المرأة للعقل إذا وجد لا يمكن سبر غوره.

تؤكد غريمشو أن الاختلاف بين المرأة والرجل قد خطط وفق ثنائيات تصف الرجل بالعقلانية وتدعي لا عقلانية المرأة، وتضع تفكير الرجل بطريقة منطقية مقابل تفكير الأنثى بطريقة عاطفية. وهي ترى أن التمييز بين ما هو مجرد وما هو عيني يشوه قدرات النساء ويقيم قطيعة زائفة بين العقل والعاطفة، وتقول جريمشو: «إن إصدار حكم مجرد يعني أن يصدر الحكم بعيداً عن تصور ما يترتب عليه من نتائج فعلية أو ممكنة[1]. وأشارت إلى أن الرجال ميالون أكثر

---

(1) Jean Grimshaw «Philosophy and Feminist Thinking», Op.cit. P20.

من النساء لهذا النوع من الأحكام، ودليل ذلك إصدارهم لأحكام مجردة أثناء قيادتهم التدريبات العسكرية وتخطيطهم وشنهم للحروب.

إن التجريد، وفقا لجريمشو، لا هو خير كله ولا هو شر كله، انه يعتمد على ما نفكر به أو نصفه بتجرد، وإنه يلزم أحيانا عدم إمعان النظر في النتائج، لأن بعض الأعمال تتطلب أن يبعد الواحد مشاعره وعواطفه عن تصور المعاناة الإنسانية المتوقعة لكي يستطيع إنجاز عمله. ودليلها لذلك عمل الجراح أو الممرض في سيارة الإسعاف. وتعتقد أيضا أن مفهوم الرعاية يشمل أكثر من معنى، فهناك أساليب من الرعاية تخفي علاقات اجتماعية قائمة على السيطرة والاستغلال ويترتب عليها ظلم وقمع، وتتستر على موضوعات لا تصلها الرعاية[1].

تنبهت ساره راديك Sara Ruddick إلى غموض مفهوم الرعاية، وأشارت إلى أن هذا المفهوم يتضمن صعوبة التمييز بين الوسائل والغايات. فبحجة تحقيق المبادئ والغايات البعيدة، مثل الدفاع عن الحريات أو تحقيق السلام، تتورط الدول في صراعات مع بعضها، وتتخذ وسائل تصفها بأنها عقلانية وهي في الواقع مدمرة للإنسانية، وقالت: إن هذا يوضح بأن فكرة الوسائل والغايات ما هي إلا صورة عن تصور الدولة لغاياتها، التي تحدد في عمليات خادعة ومضلله تحت ستار الرعاية والنتائج الإنسانية الفورية، وهي في الحقيقة لا تقدم أي حل للمشكلات»[2].

وتعتقد بعض المفكرات أن هناك فجوة تفصل أخلاق الرعاية عن أخلاق الحقوق The Ethic of Right، بينما ترى جوي كروجر مابس Joy Kroeger Mappes أن أخلاق الرعاية هي أساس أخلاق الحقوق وأن كليهما جزء من نظام أخلاقي واحد، وأن ما يبدو من اختلاف بينهما ناتج عن التضارب بين مطالب

---

(1) Jean Grimshaw Ibid, P213-219.

(2) Sara Ruddick «Maternal Thinking» Feminist Studies 6, Summer 1980.

المساواة المبنية على أساس حقوق المواطنية الشاملة وبين المطالب القائمة على أساس أخلاق الرعاية التي تركز على العلاقات والهوية الخصوصية[1].

حاولت بعض المفكرات تجسير الفجوة بين هذين النوعين من المطالب واقترحت جنيفر ندلسكي مفهوم الذات العلائقية لحل هذه المشكلة وقالت: «إن التصور العلائقي للذات مقرونا بالتصور العلائقي للحقوق من شأنه أن يمد جسراً من التصورات بين المطالب التجريدية الشاملة التي تتسم بها اللغة الليبرالية للحقوق والمواطنية، وبين الإصرار النسوي على الالتفات إلى التفاصيل المادية للواقع المعاش. فحين تفهم المواطنية على أنها وسيلة لبناء العلاقات، يصبح من السهل تحقيق المبادئ المجردة، مثل المساواة، والحرية، والاستقلالية عن طريق الاهتمام بالعلاقات التي تسمح للناس التمتع بهذه القيم[2].

ثالثاً ـ العلاقة بين قيمة الحق وقيمة الخير

سارت فلاسفة الحركات النسوية في تحليلهن لمفهوم الرعاية وفي تناولهن الموضوعات التي تمحورت حولها الفلسفة الأخلاقية أبعد من الفلاسفة التقليديين، وعكست الموضوعات الجديدة التي أثرنها، مثل موضوع التفكير الأمومي Maternal thinking وموضوع الأمومية Maternalism، توترا واضحاً في الفكر النسوي الذي أبقى الباب مفتوحاً أمام طرح تصور جديد حول المسائل الأخلاقية، وأبرزها مسألة العلاقة بين قيمة الحق وبين قيمة الخير.

إن السؤال عن العلاقة بين قيمتي الحق والخير لا يزال يتردد على ألسنة الفلاسفة منذ عصر اليونان حتى عصرنا الحالي، وكان أفلاطون قد ربط بين القيمتين، ولذلك ذهب إلى أن الأخلاق ترتبط في جوهرها بالعقل، وأن البحث

---

(1) Joy Kroeger Mappes. «The Ethic of Care - Vis a Vis the Ethic of Right» in Hypatia a Journal of Feminist Philosophy Summer 1994 PP108.

(2) جنيفر ندلسكي. مقاربة علائقية لمسألة المواطنية. في «المواطنية في لبنان بين المرأة والرجل» مرجع سابق ص91.

عن الخير هو بحث عن الحقيقة. لكن كانط زعزع هذا الارتباط المتين بين قيمتي الخير والحق، حين ذهب إلى أن القانون الأخلاقي حادث بديهي معطى لا يحتاج إلى برهان، ويتصف بالصفة الكلية وبخاصة الشمول والتعميم، لأن الإنسان حين يفعل الواجب يعتقد بأنه يترتب على كل فرد، لو كان في مكانه، أن يفعل مثله. وأكد كانط أن القانون الأخلاقي من طبيعة عقلية، وأنه يوجه إرادة الإنسان إلى ما ينبغي فعله، وأن الإنسان يفعل بكامل إرادته، وإطاعة الواجب لا تتعارض مع حريته بل تحققها. ويعني الإلزام عند كانط أن نطيع الواجب بإرادتنا، فالإلزام ليس قسراً أو تقيداً بالعرف الاجتماعي والتقاليد الاجتماعية، وليس ثمة علم ولا فلسفة يحتاجها الإنسان ليعرف ما ينبغي عليه أن يفعل ليكون شريفاً صالحاً بل وحكيماً فاضلاً، فالخير يتحقق بالإرادة العاقلة والاختيار الحر.

أخذ الوجوديون عن كانط مقولة الإرادة ودورها في الفعل الأخلاقي، لكن فهمهم لطبيعة العمل الأخلاقي يختلف عن فهم كانط، لأنهم أحلوا مفهوم الإرادة الحرة محل الإرادة العاقلة التي تحدث عنها. وذهب سارتر إلى أن كل إنسان يملك إرادة حرة ولديه قدرة على الاختيار، وأي ادعاء غير ذلك يعبر عن سوء نية.

وسار هيوم باتجاه مختلف عن أفلاطون وكانط في فهمه لطبيعة العمل الأخلاقي، وأيد موقف فلاسفة العاطفة في الأخلاق ورأى أن قواعد الطريقة التجريبية تعين على وضع أخلاق تتميز بمواءمة الشروط الإنسانية مواءمة أفضل. وقد رجح هيوم دور العاطفة في الفعل الأخلاقي، وحصر مهمة العقل في توجيه العمل، وتمييز جوانب الرغبة في شيء معطى، وتحديد الوسائل المؤدية لبلوغ الغايات، ورأى أن القوانين الأخلاقية لا تعرب عن علاقات خالدة وثابتة، وأن التقدير الأخلاقي لا يظهر إلا بظهور العواطف الإنسانية؛ فنحن لا نستحسن خلقاً إلا إذا شعرنا نحوه بلذة، وهذه اللذة ناتجة عن عواطف راسخة في الطبيعة البشرية. وإن الرغبة في اكتشاف الخير ومعرفته وطلبه تصدر عن عاطفة أخلاقية خاصة، وهي شعور عميق يدفعنا إلى محبة خير الناس جميعاً لأنهم زملاؤنا وأقراننا.

تستهدف الأخلاق عند هيوم الإنسانية بأسرها، وهي لا تؤسس على العقل والمنطق والتأمل ولا ترتكز على دعائم التربية والتهذيب بل تنبثق من غريزة الإنسانية، ولهذا فان اصلها واحد عند جميع الناس، فهو يعتقد أن العاطفة الأخلاقية تجعل الناس جميعاً يعنون بالمصلحة العامة، وتدفعهم هذه العاطفة إلى تبديل أحكامهم وآرائهم الأخلاقية حسب الظروف والملابسات لكي يعملوا على تحقيق الخير للجميع، فالفضيلة والرذيلة هما مجرد تصورات في العقل وليستا صفات للموضوعات، والحكم الأخلاقي ليس حكما صحيحاً أو خطأً ولا تعزى إليه أية صفة عن الموضوع الكائن؛ انما هو ناتج عن العواطف.

ساد التصور الذي يفصل ما بين قيمتي الخير والحق،أو ما بين الفضيلة وبين المعرفة، معظم الفلسفة الأخلاقية، وانعكس على تصورات الحس العام للأخلاق، وبدت القيم والأحكام الأخلاقية لعامة الناس مجرد مسائل تتعلق بالرأي الشخصي. ولقيت آراء هيوم صدى لدى كثير من المفكرات اللواتي يؤيدن أخلاق العاطفة. لكن بعض فلاسفة الحركات النسوية سرن عكس هذا الاتجاه، وأكدت إريس مردوتش Mardoch Iris في كتابها «سيادة الخير Sovereignty of Good The» أهمية الرؤية المجازية حين التكلم عن الفضيلة، وصرحت بأن قيم الفضيلة والحقيقة متصلة، وانتقدت تركيز الفلسفة الأخلاقية على الإرادة والاختيار والحرية فقط، لأن هذا التركيز يحول بعيدا عن الأفكار التي تصاحب الحالة موضع الفعل الأخلاقي، ويغفل عملية الانتباه إليها، وهي عملية عقلية وجزء من النضال الأخلاقي.

وأشارت مردوتش إلى أن الانتباه للحالة التي سوف نصدر بشأنها حكماً أخلاقيًا هي مهمة أخلاقية ومطلب أخلاقي، لأنها تعني أننا نحاول رؤية الواقع بطريقة لا تشوهها ذواتنا، وأن عملية انتباهنا ووصفنا للفعل الأخلاقي أو للحالة لا تنفصل عن عملية تقييمنا لهما، لأننا حين نصدر حكماً أخلاقيا ونقرر مثلا أن شخصا ما هو فظ، فإن هذه الصفة التي نلحقها به تحمل معها الازدراء، ولذلك

لا يوجد أي وصف يمكن أن يتجنب تقييم الشيء الموصوف[1].

وفي الحقيقة أن مسألة الانتباه هامة جدا في الفعل الأخلاقي، لأن الانتباه عملية عقلية ويشكل حجر الأساس في المعرفة، وأن مردوتش على حق في انتقادها الفلسفة الأخلاقية التي تفصل بين قيمة الحقيقة وقيمة الفضيلة فصلاً جذريا. لأن المعرفة الإنسانية، في تصورنا هامة، فالقيمة لا تخلق بمجرد الاختيار ولكنها تعتمد على فكرة عن حقيقة الواقع. وقد نبهت غريمشو الى أهمية الأنتباه قائلة: «إن لعملية الانتباه بعداً سياسياً، فهذه العملية تتطلب فهما وتصورا واسعاً للشخص أو الحالة، وللعلاقات الطبقية أو الجنوسية، وللظلم الواقع على الفرد أو الطبقة. فالنساء مثلاً حين انتبهن لأوضاعهن، أدركن ارتباطها بالعلاقات الاجتماعية بين الجنسين، وبدأن يفهمن سمات تلك العلاقات، وانقطعن عن الشعور بالذنب أو الشعور بالفشل الذي كان يحدث لهن حين لا يتصرفن أو يعشن وفق ما يتوقعه الآخرون منهن..... وانه لأمر جوهري أن نركز الانتباه على الطريقة التي يتشكل فيها الواقع اجتماعيا، وأعني بذلك أن ما يرى على أنه واقع يعتمد على التصور المقبول اجتماعيا، وهذه التصورات ليست منفصلة عن مصالح الإنسان وقيمه، لهذا كان استيعاب مظاهر من واقع المجتمع مثل، مظاهر النزعة الجنسية Sexism، يعتمد على فهم هذه المظاهر غير مستقلة عن تقيمها واعتبارها قامعة ومدمرة. وعندما نقول ذلك فإننا لا نقصد القفز إلى نوع من النسبية تدعي أن كل تصورات الإنسان للعالم تعكسها مصالح وقيم لا خيار بينها»[2]..

رابعاً ـ التفكير الأمومي

يعكس الجدل القائم بين مفكرات المذهب النسوي حول مسألة الأمومة

---

(1) Iris Murdoch, in Jean Grimshaw «Philosophy and Feminist Thinking» Op.cit, P128.

(2) Jean Grimshaw Ibid PP237-239.

توتراً حادا، وقدُ تبدى هذا التوتر في احتقار بعض المفكرات، مثل سيمون دي بوفوار ودالي وفايرستون تجربة الأمومة، وفي المقابل مجدت مفكرات أخر، مثل جين ايشتين، وسارا راديك، وجنيفر ندلسكي هذه التجربة، حيث حملت إيشتين بشدة على المفكرات اللواتي أنكرن أهمية الأمومة وبالغن في عدد النساء اللواتي يرغبن في تركهن الأمومة وقالت: «ليست الأمومة ولا الحياة الزوجية مجرد أدوار، إذ لو كانتا كذلك فهما ليستا كشعر القطة يمكنها تركه والتخلص منه، ليست الأمومة دورا شأنها شأن العمل التوثيقي للأضابير، أو كون الإنسان عالما أو عضوا في القوة الجوية، بل هي نشاط ثري معقد. إنها نشاط بيولوجي طبيعي، انفعالي اجتماعي، متنازع الأهواء، مثير وممتع، في آن واحد. وهي تحمل بعمق شروطا وأوامر انفعالية وجنسية، والميل للمراضاة. إن أي امرأة لها صفة وهوية الزوجة قد تستشيط غضبا أو شعورا بالمرارة، إذا كانت بعد السنوات التي سفحتها من دمها وعقلها ودموعها وكدحها كي تصبح زوجة ووالدة، يقال لها بأن «الحياة الزوجية والأمومة مجرد أدوار مسببة للمشاكل. ثمة شيء واحد يمكن طلبه من المرأة وهو تغيير تسريحة شعرها، أما أن يطلب منها أن يكون لها هوية ذات معنى فهو شيء مختلف تماما»[1].

واعتبرت سارا راديك Sara Ruddick الأمومة تجربة مثالية تجعل المرأة تتميز بفضائل وقدرات لا يملكها الرجل. وقد ذكرت في كتابها «التفكير الأمومي Maternal Thinking» عدة صفات تتسم بها النساء قالت بأنها مناقب الأمومة، ومن هذه المناقب التواضع، والحب اليقظ، والمرونة والمرح، وتحمل المسؤولية، وبخاصة مسؤولية نمو الأطفال.

وفي مقال آخر لها بعنوان الحب الواقي والدمار العسكري Preservative Love and Military Destruction ذهبت رادريك إلى أن هناك صلة بين التفكير الأمومي ونزعة السلام المضادة للسلطة العسكرية المطلقة، فالتفكير الأمومي

(1) See... Rosemarie Tong «Feminist Thought» Routledge 1995 P33.

يحفظ الإنسان، والسلطة العسكرية تدمره وتضحي بالأفراد تحت شعار تحقيق مبادئ مجردة. وترى رادريك أنه رغم وجود نساء يدعمن المحاربين، إلا أن غالبيتهن يرفضن الادعاء القائل إن الحرب ضرورية وإن التضحية بأحد الأبناء تحمي الأبناء الآخرين، ويؤيدن السلام من أجل المحافظة على أبنائهن، ويتشككن بالادعاء بأن للحرب أهدافا بعيدة تتمثل في تحقيق خير للإنسان[1].

ان الأمومة كما تصورت رادريك مركز حياة النساء، ويستحيل، في مجال الممارسة، فصل مفهومها عن مفهوم النسائية، فهي ترى أن المرأة لو لم تكن أماً فسوف تفكر تفكيراً أموميا باعتبارها ابنة. إن وصف رادريك للأمومة قائم على تحليلها للقدرات والإنجازات التي تعتقد أن النساء يكسبنها إذا مارسن الأمومة أو يدركنها في أمهاتهن، وتصورها للأمومة لا يختلف عن تصور عالمة النفس شودورو التي تحدد المرأة من خلال قدرتها على الأمومة، ولا عن جنيفر ندلسكي التي دافعت بشدة عن حقوق الأمهات.

أكدت ندلسكي، في معرض دفاعها عن حقوق المرأة الأم، ضرورة تشديد النظرية النسوية على المطالبة بمساواة جميع الناس بالقيمة المعنوية ولا شيء غير هذا المطلب الشامل، على حد تعبيرها، يقدر على إرساء وتثبيت مطالب الحرية والمساواة التي يطالب بها كل أنصار المرأة تقريبا. ولا تعتبر ندلسكي أن المطالبة بالحقوق المواطنية الشاملة تتعارض مع الأمومية، وهي تعتقد أن السبب الأول للاعتراضات على تطبيق النسوية الأمومية على المجال العام هو العلاقات الحميمة بين الأم والطفل والخصوصية واللا مساواة المتأصلة في هذه العلاقات مما يتعارض مع المطمح العام بأن يعامل جميع المواطنين بعضهم بعضاً على أساس أن لا فرق بينهم على الإطلاق، والسبب الثاني هو أن النسوية الأمومية تفرض التمسك بماهية ثابتة، وهذا ما يتعارض مع الشمولية التي يجب أن تشكل نواة لمفهوم المواطنية.

---

(1) Sara Ruddick, in Jean Grimshaw. Ibid P241.

توصلت ندلسكي إلى قناعة بأن وجود شكل من أشكال المطالبة الشاملة بالمساواة في القيمة المعنوية ضروري للنظرية النسوية وللممارسة النسوية، اللتين تسعى إلى تعزيزهما. وتقول بأنها وجدت نفسها مشدودة بقوة إلى ما يسمى بالنسوية الأمومية ومحاولتها القيام تحديدا بما يعارضه النقاد، ألا وهو تطبيق مفاهيم وفضائل المجال المعروف عادة بأنه خاص على المجال المعروف عادة بأنه عام. وتظن أن سبب انشدادها للنسوية الأمومية يعود إلى أنها وجدت في تجربة الحمل التي مرت بها وفي إرضاعها لأطفالها ورعايتهم مصدرا لوعي ولتغيير في وجهات نظرها تطال ما هو أبعد من علاقاتها الشخصية. وهي ترى أن استبعاد العلاقة بين الأم والطفل كمصدر لفهم المواطنية هو خطأ كبير. والواقع أن ندلسكي في دفاعها عن الأمومية لم تكن مغالية إذ لم تعتبر أن العلاقة بين الأم وطفلها تشكل نموذجا للمواطنية الديمقراطية، ولكنها اكتفت بالمطالبة بأخذ هذه العلاقة بعين الاعتبار. وتنفي أن تكون من أنصار الأنوثة الأمومية، وتقول بأنها داعية نسوية علائقية أكثر من كونها داعية نسوية أمومية.

ـ ولأن الأمومة الحقة لا تتم الا ضمن إطار العائلة، دافعت ندلسكي عن العائلة موضحة بأنها تشكل مصدرا مفيدا لمعرفة شكل ممارسات الاحترام المتبادل في الأحوال التي يتفاوت فيها حسن التقدير أو المعرفة أو النصح أو الاضطلاع بالمسؤولية. مع أن الأهل يجب أن تكون لهم السلطة المطلقة في تقرير الأسس التي يدار المنزل بموجبها، إلا أن صياغة هذه الأسس ووضعها موضع التنفيذ يمكن أن يتما بطريقة تسلطية أو بطريقة تشاورية. ويمكن أن تكون لدى الأطفال آراء هامة وأفضليات بالنسبة للشروط الفعلية لهذه الأسس والنتائج المترتبة في حال خرقها. وعندما يدرك الأطفال أن رأيهم مسموع، يأتي موقفهم من الأسس والقواعد مختلفًا عما يكون عليه في حال فرضها من سلطة أعلى. وأكدت ندلسكي أن دفاعها عن العائلة لا تقصد من ورائه التلميح بأن العلاقات المناسبة بين من هم بالسلطة وبين مرؤوسيهم مماثلة لعلاقة الأهل العطوفيين المتفهمين لأولادهم، وهذا يعني أن العلاقة بين الأم وأولادها أو ضمن إطار أو

العائلة، بالنسبة لندلسكي، لا تشكلان نموذجا للمواطنية الديمقراطية[1].

- وفي الواقع، لا شك أن الأمومة تجربة تكسب النساء سماتٍ إيجابية وتجعلهن أقل عنفا وأشد رغبة في حل المنازعات سلماً، ولذلك يلاحظ أن معظم النساء ينفرن من الموضوعات التي تؤدي إلى معاناة البشر ويحبذن الرعاية والاهتمام بالآخرين والمحافظة عليهم نفسيا وجسدياً، وهذا ما جعل بعض المفكرات يؤكدن أن النساء مؤهلات أكثر من الرجال لمناقشة مشروعية الحرب ولإحداث تغيير في البنية الاجتماعية، فغريمشو، مثلا، ترى أن الرجال يمكن أن يتصفوا بالمناقب التي اعتبرتها راديك سمات نسائية، إذا اضطلعوا بالمهمات التي توكل في العادة إلى النساء، مثل مهمة رعاية الأطفال في مرحلة الرضاع وفي مرحلة الطفولة المبكرة، وحذرت من مبالغة النساء في العناية بالأطفال في هاتين المرحلتين، واضطلاعهن بهذه المهمات وحدهن، لأن ذلك يضر بصحتهن وبصحة أطفالهن النفسية، وترى أن مفهوم الأمومة لا يعني ببساطة أنها مجرد استجابات تشبع حاجات الأطفال، فالأمومة كخبرة لا تفهم بمعزل عن العلاقات الاجتماعية الأخرى والمؤسسات التي تتجسد فيها.

وتؤكد جريمشو أن الأمومة شكلت إيديولوجيا بطريقة تخدم تشريع اتكال المرأة على الرجل، وأقيمت على افتراضات طبقية تتعلق بتشريعات تحكم الأسرة العاملة، وعلى معايير وافتراضات عرقية تحكم الضعفاء من السود في الطبقة العاملة». وقد نبهت غريمشو إلى أن مفهومي الطفولة وإشباع حاجات الطفل يحتاجان إلى مراجعة وقالت: «إن الأطفال ينبغي أن لا يكونوا موضوع مراهنة في تخطيط سياسي لا يقوم على حقائق». ووظفت فكرة الانتباه التي طرحتها مردوتش، وأشارت إلى أن للأطفال حاجات ينبغي الانتباه إليها لأن حياتهم وحياة أمهاتهم لا تشكل وحدة منعزلة، وأن المفكرات اللواتي حقرن الأمومة لم ينتبهن إلى هذه الحاجات. وهي ترى أن التخطيط السياسي لتلبية

(1) جنيفر ندلسكي، المواطنية في لبنان بين الرجل والمرأة، مرجع سابق.

حاجات الطفل ينبغي أن يكون ديالكتيكيا يأخذ بالاعتبار مطالب الأطفال ومطالب الأمهات[1].

أدى تعظيم الأمومة وتمجيدها والإشادة بتفكير الأمهات إلى اقتراح عدد من المفكرات اعتبار العلاقة بين الأمهات والأطفال نموذجاً للعلاقات الاجتماعية الأخرى. و عبرت عن هذا الاقتراح كارولين وايتبك Caroline Whitbeck التي تصورت الأمومة بأنها مجموعة من الخبرات أو ممارسة نوع من النشاط والمقاومة يهدف إلى تحقيق غايات، ويخلق طرقاً في التعايش ويطور صفات عند أولئك اللواتي يحاولن تحقيق معايير الجودة في ممارستهن[2].

إن فكرة وايتبك هذه تحمل ضمناً الدعوة إلى الأمومية Materialism وتسوي بين الأنوثة والأمومة. لهذا لم تقبل من قبل بعض المفكرات اللواتي يرون أن العلاقات بين الوالدين والطفل غير ملائمة لتكون نموذجاً للعلاقات بين الكبار، لأن الأطفال غير مسؤولين عن إسعاد أمهاتهم، وليس بإمكانهم أن يمارسوا تحمل المسؤولية حتى لو تعلموها قبل أن يستقلوا عن آبائهم وأمهاتهم.

وقد انتقدت جريمشو فكرتي رادريك ووايتبك موضحة بأن الصفات والقدرات التي تعتبرها رادريك تخص الأمهات، مثل الحب والرعاية والمداعبة والمرونة، لا تسم علاقة الأم بأطفالها إنما تسم أيضاً علاقة النساء بالرجال، لأن معظم النساء يعطين المحافظة على الآخرين الأولوية في حياتهن، فالآخرون ليسوا الأولاد فقط وإنما هم أيضا الأزواج والأصدقاء والصديقات. ولهذا حذرت جريمشو من دمج الأمومة والأنوثة معا وقالت: «إن ما يشوه حياة النساء الاعتقاد بأنهن يقصين ويهيمن عليهن باستمرار بسبب الأمومة. . . . . وإن اعتبار

---

(1) Jean Gimshaw, Ibid, PP247-248.

(2) Caroline Whitbeck, «A Different Reality: Feminist Ontology» in. Gould C «Beyond-Domination» Roman and Allanheld 1983 P65.

أية مناقب أو أولويات أنثوية ناتجة عن العلاقة بالأطفال هو تفسير خاطئ، يجعل من المرونة إذعاناً، ومن الانتباه إدماناً، ومن الرعاية إنكاراً للذات[1].

ملاحظات حول الفلسفة الأخلاقية النسوية

كان مفهوم الرعاية، حتى وقت قريب، يرتبط بأعمال المرأة في المجال الخاص وفي مجال الخدمات الصحية، وساد الاعتقاد لدى كثير من الناس أن قيام النساء بأعمال المنزل وعنايتهن بالأطفال يحولان دون تنمية قدراتهن العقلية، الأمر الذي يتطلب استبعادهن عن مجال الأعمال التي تمارس في المجال العام والتي تحتاج إلى يقظة وانتباه، وإلى قدرات عقلية عالية لا يمتلكنها، بينما يمتلكها الرجال.

ويبدو لنا أن نقاش فلاسفة الحركات النسوية الدائر حول أخلاق الرعاية قد كشف أبعادا اجتماعية وسياسية لمفهوم الرعاية كانت مغيبة، وأدى غيابها إلى استخدام مفهوم الرعاية بطريقة تضر بمصالح النساء وتنأى بهن عن المجال العام، ومع ذلك لم يسفر النقاش عن إجماع على معنى واحد لمفهوم الرعاية، ما عزز مقولة اختلاف عقل الرجال عن عقل النساء، وأفرغ مهمة الرعاية من مضمونها النفسي والاجتماعي والسياسي، وفهمت على أنها مجرد تقديم خدمات للأطفال والمرضى والعجزة والضعفاء.

لهذا نرى أنه من المفيد جدا تفسير معنى الرعاية قبل ممارستها، نظرا لأهميتها في حياة الناس جميعا. ويمكن الاستفادة من بعض التفسيرات التي قدمتها فلاسفة الحركات النسوية. وقد يكون من المناسب أحيانا ممارسة الرعاية بالمعنى الذي فهمته نودنجز. فالرعاية، على حد تعبيرها، فكرة ناتجة عن إدراك الفرد لواقع الآخرين، وتعني أن تنهمك بالآخر وتدخل في خبرته أو تجربته شرط أن تضع نفسك جانبا[2]. وترى نودنجز أن معلمة الرياضيات التي تدخل

---

(1) Jean Grimshaw «Philosophy and Feminist Thinking» Op.cit P25.

(2) Nel Nodding «Caring: A Feminin Approach to Ethices and Education» Op.cit.

في خبرة التلميذ الذي يكره الرياضيات وتعنى به، هي مثال على هذا النوع من الرعاية، وأكدت أن فهم واقع الآخر، من أجل رعايته، لا يتطلب الارتباط الطويل به، أو إقامة علاقة حميمة معه. إن فهم الرعاية على النحو الذي قدمته نودنجز يجرد الرعاية من العاطفة ولا يجعلها مهمة تقتصر على النساء، بحجة أنهن أقوى عاطفة من الرجال، ومع ذلك ربما يكون هذا التفسير مناسبا جدا في المواقف التي تتطلب نوعا من التأمل والتفكير والحزم في التعامل مع الآخر أكثر من التركيز على مشاعره.

ومن المفيد أيضا أن نأخذ بالاعتبار في فهمنا لأخلاق الرعاية قواعد، يمكن أن نستنتجها من آراء جريمشو، وهذه القواعد هي:

1 ـ فتح المجال أمام النساء لنقد الأولويات الاجتماعية السائدة وتقسيم العمل. لأن النساء أقدر على نقدها من الرجال.

2 ـ تفسير أي اختلاف بين طريقة فهم الرجل وبين طريقة فهم المرأة للموضوعات الأخلاقية على أنه اختلاف في الأولويات وليس اختلافاً في بنية العقل.

3 ـ الحرص على الإبقاء على مسافة تفصلنا قليلا عن الآخرين.

4 ـ رفض أي نوع من الفهم الرقمي للمعاناة الإنسانية.

إن العمل وفق هذه القواعد، كما نرى، يساعد على رد اعتبار المرأة ويحمي الجماعات المهمشة التي تضطهد وتستغل تحت ستار الرعاية، إن الوقائع تؤكد باستمرار أن لدى النساء قدرة على نقد الأولويات الاجتماعية وتقسيم العمل أكثر من قدرات الرجال. إن هذه القدرة تنمو لدى النساء إضافة إلى مهارات أخرى يكتسبنها خلال تركيزهن على أعمال دقيقة تتعلق بالمنزل والعائلة، وخلال حرصهن على إقامة علاقات مع الآخرين، الأمر الذي يجعلهن اكثر إلماما بموضوعات قد لا يلاحظها الرجال، وأكثر قدرة من الرجال على

نقدها. وتؤكد الوقائع أيضا أن النساء لا يختلفن عن الرجال في عقولهن أو في التزامهن بالمبادئ والقواعد والقيم الأخلاقية.

وبما أن المبادئ تعبر عن غايات ومقاصد بعيدة، فإننا نعتقد أن النساء لن يعترضن على مبادئ تنشد خير الإنسانية، خاصة وأن الفكر النسوي انطلق من قضية المرأة واتجه في أواخر القرن العشرين إلى الاهتمام بقضايا الإنسانية. لهذا لن نجد أي مذهب نسوي يرفض الالتزام بمبدأ المساواة أو الحرية, ونجد أن النساء بعامة أحرص من الرجال على التمسك بتلك المبادئ والمطالبة بالعمل بموجبها على كل الأصعدة، لأن التقيد بها يخلصهن من القهر والقمع الموجه ضدهن. إن ما يبدو من اختلاف بين الناس يتعلق بالمبادئ الأخلاقية ويفسر على أنه ناتج عن اختلاف في البنية العقلية، ليس سوى اختلاف على أولوية هذه المبادئ.

وإن هذا النوع من الاختلاف يوجد بين الأفراد والجماعات بغض النظر عن أجناسهم، فالاختلاف على أولوية مبدأ المساواة على مبدأ الحرية، أو أولوية مبدأ الحرية على مبدأ المساواة، يتبدى عند مذاهب فلسفية كبرى كالماركسية والليبرالية، ما يعني أن الاختلاف بين المفكرين، الماركسيين والليبراليين، ليس اختلافاً في البنية العقلية، والأمر نفسه ينسحب أيضا على الاختلاف الذي يظهر أحياناً بين أمور تعدها النساء ذات أولوية، بينما لا يراها الرجال كذلك.

ونرى أنه على ضوء القاعدة الثالثة يكون من المفيد لكل شخص الحرص على ترك مسافة ولو قليلة تفصله عن الآخرين، لأن هذه المسافة تسمح بأن تكون له هويته وشخصيته المميزة عن غيره، وتساعده على فهم الآخرين فهماً لا تشوهه العواطف، وعلى التعامل معهم بأسلوب يقوم على أساس الاحترام والتفاهم معهم. صحيح أن فهم مشاعر الآخرين والتعاطف معهم وإدراك حاجة الإنسان لاعتماده على الآخرين، أمور ضرورية، لكن هذه الأمور يمكن أن تحدث باعتدال ودون مبالغة في إغداق العواطف التي يمكن أن تعمي بصيرة

الإنسان، وتجعل كثيراً من النساء يساهمن في خلق الرجل الاتكالي، سواء كان زوجاً أو ابنا.

وفي اعتقادنا أن تنشئة الأولاد وإقامة العلاقات السليمة مع الآخرين لا تتطلبان أن تتنكر المرأة لذاتها وتفني نفسها من أجلهم، ولا تتطلبان أن تذيب شخصيتها بشخصية الزوج أو الابن أو الصديق. إنها تتطلب أن يكون للمرأة استقلاليتها، وأن تكون قادرة على اتخاذ القرارات المتعلقة بها بنفسها، وقادرة عل أن تقول لا للرجل أياً كان في الوقت والموقف الذي يتطلب ذلك. وحتى تستطيع النساء أن يقفن موقفاً كهذا، ينبغي عليهن إعادة التفكير بأنفسهن وبهويتهن الجنوسية، كما ينبغي عليهن أيضاً معالجة مشكلاتهن بأسلوب يتجنبن فيه الثنائيات التي تقيم حدوداً فاصلة بين عالمهن وعالم الرجال، ويتجنبن الاعتقاد بأن استقلالهن يعني الاستغناء عن الآخرين.

وأما الالتزام بالقاعدة الرابعة فنرى أنه يجنب المجتمعات والجماعات المهمشة العنف والدمار الذي يلحق بها تحت ستار شعار رعاية المصالح العامة، الذي ترفعه دول كبرى، أو سلطات حاكمة فاسدة، تعمد إلى إفناء آلاف من البشر جسدياً، وإلى قمع الشعوب وتجويعهم، بحجة تحريرهم والدفاع عن حريتهم، أو بحجة المحافظة على مصالح فئة معينة، أو بدعوى القضاء على الإرهاب. كل ذلك يمكن أن لا يحدث إذا ارتبطت أخلاق الرعاية بحياة الناس كافة وشملتهم جميعا، ولم تقتصر على الاهتمام بجنس واحد أو بجماعة عرقية أو إثنية أو دينية أو شعب بعينه.

وبخصوص أخلاق الرعاية نعتقد أن الاهتمام بها ينبغي أن لا يقوم على حساب الاهتمام بأخلاق الحقوق، سواء كانت حقوق أفراد أو حقوق جماعات، ذلك أن العلاقات الحميمة بين الناس في جماعة ما قد تؤدي إلى قيام تلك الجماعة بما يحقق مصالح أفرادها فقط، دون الاهتمام بمصالح الآخرين ودون

مراعاة المصلحة العامة[1]. وإن العلاقات الحميمة بين الناس ينبغي أن تتعدى نطاق العائلة أو الطائفة أو الجنس أو العرق، وأن لا تقوم فقط على أساس التعاطف والتسامح والتفاهم، إنما ينبغي أن تضبط بقوانين مدنية تقوم على أساس عقلاني تنظم حياة الناس وتسري على جميعهم بالتساوي وعلى كل المستويات، مستوى الأسرة أو المجتمعات أو الدول.

إن تأكيد أخلاق الرعاية وحدها والتغاضي عن أخلاق الحقوق قد يجعل المجتمع المدني مجتمعاً عشائرياً ويصبح لكل عشيرة أو طائفة أعرافها وشرائعها وتتحول الحقوق المواطنية إلى حقوق تنظمها العشيرة أو الطائفة، ولا يخفى عندئذ ما ينجم عن نظام كهذا من ظلم يلحق بالأفراد والجماعات تكون النساء أولى ضحاياه، والشواهد على ذلك كثيرة وبخاصة في المجتمعات التي تتعدد بها الطوائف والعشائر. ولا شك أن الاهتمام بالروابط العائلية وإقامة علاقات حميمة بين الناس أمر مفيد، شرط أن لا يؤدي إلى إعاقة تحقيق العدالة والمساواة.

قد يعترض بعضهم على الدعوة إلى تنظيم حياة الناس بواسطة قوانين مدنية تقوم على أساس اعتبارات عقلانية ويقول: إن معظم المجتمعات تضم جماعات وطوائف دينية تؤمن بشرائع تؤكد المساواة بين الناس في الكرامة وفي قيمتهم المعنوية، وتتضمن هذه الشرائع أحكاما مقدسة، تحقق العدالة لكل المؤمنين بها، وتنظم حياتهم وعلاقاتهم، وبخاصة العلاقات الزوجية والأسرية. لكن من الواضح أن المعترضين على الشرائع المدنية يتجاهلون أن الكرامة والقيمة المعنوية أمور نفسية يستحيل قياسهما ولا يمكن التأكد من تحقيق المساواة على أساسهما، إذ من الثابت أنه ليس هناك معايير يمكن على أساسها

---

(1) هذا النوع من الأنظمة لا زال يلاحظ في دول كثيرة من دول العالم الثالث التي تعاقب الإناث وتتسامح مع الذكور، وبخاصة بما يتعلق بتهمة الزنا، ودليل ذلك جرائم الشرف التي ترتكبها العائلات والعشائر والقبائل تحت سمع وبصر الحكومات التي تعجز عن وضع حد لهذه الجرائم بسبب عدم تدخلها في شؤون تزعم أنها مسائل خاصة.

التأكد من تحقيق هذا النوع من المساواة، التي لا يمكن أن تلاحظ أو تترجم إلى وقائع.

لهذا لا يستطيع أشد المؤمنين بتلك الشرائع الصمود أمام تعقيدات العصر وتقلباته ومشكلاته، ويبحثون باستمرار عن تأويل للنصوص الدينية ليبرروا تجاوزهم لمبادئ جوهرية في تلك الشرائع كمبدأ المساواة، ويسوغون ما يرتكبونه من أعمال قد تلحق الأذى بالآخرين وتعتدي على حقوقهم، وغالبا ما تكون النساء هن الأكثر تضررا[1].

إن المدافعين عن أخلاق الرعاية يفترضون أن النساء أقدر على التعاطف وإقامة العلاقات من الرجال، ويقترحون أن تركز النساء على ممارسة الأعمال التي ترتبط بالمجال الخاص وتتطلب مثل هذه القدرات والمهارات. لكن الصحيح أن النساء اكتسبن هذه القدرات والمهارات من خلال ممارستهن لأعمال الرعاية ردحا من الزمن، وأنه يحسن بالرجال أن يكتسبوا مثل هذه القدرات والمهارات لأن المجال العام الذي يدعون أنه مجالهم يحتاجها أيضاً. وبما أنه ليس للإنسان ماهية ثابتة، فإن قدرات النساء ومهاراتهن هذه سوف تتغير بتغير ظروف الحياة العصرية وبخروجهن إلى العمل وإلحاق أطفالهن بدور الحضانة وتعاملهن مع أطفالهن لفترات لا تزيد على الفترات التي يتعامل بها آباؤهم معهم. عندئذ سيكون السؤال الأهم ما هو مصير أخلاق الرعاية؟ لهذا يحسن أن تركز النساء على تربية الجنسين تربية متساوية، وأن يتجنبن أسلوب التنميط الجنسي في تعاملهن مع الأطفال ويسعين إلى تنمية سمات التعاطف والمحبة والتسامح لدى الذكور والإناث، لأن تربية كهذه أفضل بكثير من التركيز على تمجيد الأمومة وسمات النساء وأخلاقهن.

---

(1) تشهد على ذلك قوانين الأحوال الشخصية التي تنتهك مبدأ المساواة، ومع ذلك يعمل بها في معظم دول العالم الإسلامي. وهي في حقيقة الأمر تحتاج إلى مراجعة وإعادة صياغة إذا قصد بها تحقيق العدل.

وبما أن أهم جانب من جوانب أخلاق الرعاية يتعلق بالأطفال، لذلك ينبغي أن تقوم رعايتهم وتربيتهم على أساس الجنوسة وليس الجنس، وأن يضطلع بمهمة تربيتهم الرجال والنساء معاً. وإذا ما تحملت المرأة جزءاً كبيراً من هذه المهمة رغبة منها، أو لأية أسباب أخرى، ينبغي أن لا يكون ذلك سبباً يبرر إنقاص حقوقها، أو حرمانها فرص تطوير نفسها، أو فرص ترقيتها في العمل الذي تمارسه خارج نطاق الأسرة.

والواقع ينبغي أن نحذر من الخلط بين الأمومة والأمومية ومن المبالغة في تمجيد الصفات الأنثوية المتعلقة بوظائف المرأة كأم، فتمجيد هذه السمات الذي رافق الدعوة إلى دمج الأمومة بالأنوثة لم يكن في صالح النساء، لأن هذه الدعوة تقلل من شأن النساء اللواتي لم ينجبن أطفالاً، وتجعل الأمومة وحدها مصدر احترام المرأة، ويتم بذلك تجاهل سمات تميز حياة كثير من النساء، مثل الذكاء، والمثابرة، والإخلاص، وتحسس المشكلات. إن الدعوة إلى جعل الأمومة مثالاً يطبق في المجال العام ليس في صالح النساء ولا في صالح أحد من الناس، لأن الأمومة تقوم على العلاقات الحميمة والخصوصية ولا تقوم على المساواة، ما يعني أن تلك الدعوة تتجاهل حقوق المواطنية، وتحقيق المساواة التي تطمح إليها كل النساء، وتحول المجتمع إلى مجتمع أمومي لا يقل خطورة عن المجتمع البطريركي الذي ترفضه كل الحركات النسوية.

الخاتمة

إن تحليل آراء مفكرات وفلاسفة الحركات النسوية يكشف عن الأسباب التي جعلت «المذهب النسوي Feminism» متميزا عن جميع الحركات الاجتماعية التي نشطت في الثلث الأخير من القرن العشرين في أوروبا وأمريكا. فمن الواضح أن المذهب النسوي تضمن موضوعات حيوية، أثارت الجدل في الحقول العلمية بعامة، وفي حقل الفلسفة بخاصة، وأحدثت تغيراً ملحوظاً على صعيد الأسرة والمجتمع وسياسة الدولة. وفي الواقع يصعب فهم التطور السريع للمذهب النسوي في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين بمعزل عن الأحداث التاريخية الكبرى التي حدثت في الولايات المتحدة في تلك الفترة، لأن الولايات المتحدة هي البيئة التي نما وترعرع فيها هذا المذهب. وأبرز تلك الأحداث هي خروج أمريكا من حربها في فيتنام، وانخفاض التفرقة العنصرية، وحالة الرخاء الاقتصادي التي سادت في البلاد؛ (ارتفع الناتج المحلي الإجمالي للفرد في المجتمعات المتقدمة بمعدل 1 ٪ ما بين الأعوام 1975 ـ 1997 حسب إحصائيات الأمم المتحدة) والتحاق كثير من النساء بالعمل، ما أدى إلى شعورهن بالاستقلال الاقتصادي عن الرجال؛ إضافة إلى تعلم النساء الفلسفة وحصولهن على مواقع في الوسط الأكاديمي الفلسفي.

هذه الأحداث مجتمعة أدت إلى التفات النساء، وبخاصة نساء الطبقة الوسطى، إلى أوضاعهن بعد تخلصهن من حالة القلق التي عانين منها قبل تلك الفترة والتي كانت تصرفهن عن التفكير والاهتمام بقضاياهن الخاصة. وأدت أيضا إلى ازدياد وعيهن بما يعانين من القهر ومن التمييز القائم على أساس الجنس الذي ظل مستمراً رغم تطور ذهنية المرأة ووصولها إلى مستوى تعليمي يؤهلها للعمل في أي مجال من المجالات التي يعمل بها الرجال، ونتيجة لهذا الوعي تزايد احتجاج النساء على أوضاعهن واستخدمت بعض المفكرات في تعبيرهن عن هذه الأوضاع عبارات المفكرين والمؤرخين وعلماء النفس الاجتماعي، التي استخدمت في وصف أحوال العبيد الخاضعين لنظام تعسفي، ووظفن المفاهيم السيكولوجية التي استخدمت في الجدل الدائر حول عبودية السود في الولايات المتحدة[1]. وصرحن بأن سلوك النساء، الذي يتسم بسهولة الانقياد والتكرار والثبات والطفولة، ناتج عن عزلتهن وشعورهن بالتبعية والضياع.

تأثر الفكر النسوي، كما هو واضح، بالأحداث التاريخية التي عاشتها أمريكا في الثلث الأخير من القرن العشرين، وأثر بدوره في تلك الأحداث، فقد تصدرت أخبار الحركات النسوية ومطالبها الصحف والمجلات الغربية الكبرى، ونجحت النسوة في استثارة الرأي العام عن طريق الإستراتيجيات القانونية والتشريعية التي وضعنها حين راجعن قوانين الكليات والجامعات وجميع المؤسسات التي مارست سياسة التمييز القائم على أساس الجنس، والتي انعكست سلباً على النساء كأفراد وكطبقة. وطالبت مفكرات الحركات النسوية

---

(1) وصف ستانلي اليكنز في كتابه «العبودية: مشكلة في المؤسسات الأمريكية وفي الحياة الفكرية «Slavery: A Problem in Americann Institutional and in Intellectual Life» نفسية العبد وسلوكه الطفولي الذي يتسم بسهولة الانقياد والثبات، وصرح بأن هذا السلوك ناتج عن تذويت العبد لسلطة سيده، وأن تنظيم العمل بين السيد والعبد يتطلب مثل هذه الصفات.

بإنهاء التمييز في القوة العاملة وفي التعليم وبإباحة الإجهاض، وتحدثن بحرية عن الاغتصاب، وعن مشكلات الطلاق والولادة والحب والجنس، وأثرن موضوعات لم تكن قبل هذا التاريخ تثير أي تساؤل وكانت تعد أموراً مسلماً بها، مثل موضوعات الأنوثة والأمومة، وطالبن بمساواتهن التامة مع الرجال. وقد استلزم هذا المطلب تعريفا شاملاً للأدوار والمواقف والقيم، لأن التعريف التقليدي كان يتعارض مع الخبرات العملية للنساء، ما يعني ضرورة استخدام لغة جديدة تتحدى اللغة القديمة التي قسمت الحياة العامة والخاصة على أساس الجنس.

ثار الجدل بالأوساط الفكرية حين أقحمت مفكرات المذهب النسوي الموضوعات التي كانت تعد ضمن الحياة الخاصة في مجال السياسة. وطرح السؤال عما إذا كان التقسيم بين المجال العام وبين المجال الخاص شأناً يتعلق بالمجتمع الأمريكي وحده، وعما إذا كانت النساء يختلفن اختلافاً جوهرياً عن الرجال. ونتيجة لنشاط النسوة النظري والعملي راح المشرعون يسترضون النساء لأنهن يشكلن نصف عدد الناخبين، ونظر الكونغرس بعين الاعتبار إلى مطالبهن وأدرك مدى قوتهن السياسية، وأصدر في عام 1972 عدداً من التشريعات لصالح حقوقهن، ووافق بصفة نهائية على قانون حق المساواة[1].

رغم بعض المكاسب التي نالتها النساء، ظلت التفرقة بين الجنسين في سوق العمل الذي قسم إلى وظائف للرجال وأخرى للنساء، ما سمح لبعض المفاهيم السائدة فيه، التي تحدد تشكيل الاقتصاد ما بعد الصناعي، أن تستمد جذورها من التقسيم الثنائي القديم العمل/ المنزل، الخاص/ العام، الذكر/ الأنثى، وهذا التقسيم حفز مفكرات المذهب النسوي على الإصرار على المطالبة

(1) تضمنت التشريعات التي أقرها الكونجرس أنه لا يجوز حرمان أي شخص في الولايات المتحدة المشاركة في أي برنامج أو نشاط تعليمي من تلقي مساعدة مالية، أو حرمانه مزاياه أو تعريضه للتمييز على أساس الجنس.

بالمساواة على كل المستويات، وبإقرار مبدأ تكافؤ الفرص، وباتخاذ خطوات رئيسية من اجل رفع أجور الوظائف التي تسيطر عليها النساء، وإعطائها القيمة المماثلة للوظائف التي يسيطر عليها الرجال.

واحتد الجدل في الأوساط الفكرية حول الحد الذي يفصل بين القضايا التي ينبغي أن تخضع لنظام الدولة وللسياسة العامة وبين القضايا التي ظلت تعد شؤونا خاصة. واحتج بعض الكتاب، ومنهم جوزيف أدلسون، على تغيير دور المرأة، وظهر في العقد السابع تيار يميني معارض ممثلا بمنظمة «أوقفوا قانون حق المساواة» التي أعلنت معارضتها للمساواة بين الجنسين. ووصفت فيليس شلافلي وهي المؤسسة لتلك المنظمة، المناديات بالمساواة من الراديكاليات والاشتراكيات والشواذ، بأنهن خطرات وأنهن نساء رفضن الأنوثة ورفضن أدوار الزوجة والأمومة وأردن أن يكن رجالا. لهذا وجد المؤيدون للمساوة استحالة دعم تأويلات قانون حق المساواة على مستوى معين من الحديث السياسي المنطقي، خاصة بعد خروج المعارضين للحرب يحمل أطفالهم لافتات كتب عليها «لاتأخذوا أمهاتنا للحرب.

لقد مرت المناداة بالمساواة السياسية بظروف عصيبة، لكن نواحي القوة التنظيمية للحركات النسوية والتحولات الثقافية منحتها ميزات لم تنلها من قبل، فقد عقدت النسوة العزم على تحدي النظام القائم على الفصل بين عمل الرجل وعمل المرأة بكل ما له من أبعاد، وسعين إلى تشكيل ثقافة نسوية تتضمن أنظمة وقوانين ومواقف وقيمًا وأساليب تربوية ومعايير الزواج والجنس، لكي تحدث تغييراً جذرياً في تعريف الأنثى، وتحطم كل الحواجز التي تحول دون استقلال النساء وتحرير الإمكانيات الكامنة فيهن واسترداد قوتهن[1].

كان المذهب النسوي حتى أواخر الستينات من القرن العشرين تحت تأثير

---

(1) ساره ايفانز. م «الحرية ونضال المرأة الأمريكية» ترجمة أمير فهمي. القاهرة: الدار الدولية 1992.

الفلسفة الليبرالية وآراء سيمون دي بوفوار التي تتناغم مع هذه الفلسفة، لذلك ليس بمستغرب أن لا تتجاوز مطالبه تحقيق الحرية والمساواة، وهما مبدآن هامان من مبادئ الفلسفة الليبرالية التي تقوم على أساسها سياسة الدول الغربية.
لكن التحاق بعض المفكرات النسويات بالوسط الأكاديمي الفلسفي في بداية العقد السابع، كان من أهم عوامل تقدم المذهب النسوي وتطوره. فقد اطلعت المفكرات على فلسفات ناقدة للفلسفة الليبرالية، وأدركن أن مبدأ الفردانية والعقلانية، اللذين تقوم على أساسهما هذه الفلسفة، سوف يظلان يشكلان عائقاً في سبيل تحرير المرأة ومساواتها مع الرجل، لأنه وفقاً لمبدأ الفردانية سوف يظل المجتمع مقسماً إلى طبقة مستغلة (بكسر الغين) وطبقة مستغله (بفتح الغين) تتشكل غالبيتها من النساء، ووفقاً لمبدأ العقلانية لن يعترف بقيمة أعمال ونشاطات النساء البدنية التي أهلتهن طبيعتهن لممارستها. ولهذا تبنت فلاسفة الحركات النسوية فكرة ماركس عن الصراع بين الطبقات، وطورن هذه الفكرة وصرحن بأن النساء يشكلن طبقة في مقابل طبقة الرجال التي تستغلهن وتؤبد تبعيتهن.

نظراً لانفتاح فلاسفة الحركات النسوية على فلسفات أخرى إضافة إلى الفلسفة الليبرالية، تفرع المذهب النسوي إلى عدة حركات نسوية لكل حركة فلسفتها الخاصة التي تتميز بها عن الحركات الأخرى. ومع أن بعض الحركات ظلت موالية لليبرالية، لكنها تخلت جميعها عن مبدأ الفردانية بما في ذلك بعض مفكرات المذهب النسوي الليبرالي. واستلهمت الحركات النسوية الأخرى آراءها من فلسفات متعددة، أهمها الماركسية والفوضوية والوجودية والبنيوية والتفكيكية، ومن نظريات التحليل النفسي، ومن آراء لعلماء اقتصاد وانتروبولوجيا.

سهل انقسام المذهب النسوي إلى عدة حركات قبول جماعات من النسوة كن يعتبرن غريبات عن حركة التحرير النسوية، مثل النساء الشاذات اللواتي

شكلن الحركة السحاقية وتجرأن على إعلان شذوذهن، ومثل النساء السود اللواتي سبقن النساء البيض في المطالبة بحقوقهن المدنية، وشاركن الرجال السود في الكفاح ضد التميز العنصري، ثم أدركن بعدئذ أن مطالبتهن بالمساواة كانت تخدم الرجال فقط، لذلك شكلن حركة نسوية خاصة بهن وبدأت أصواتهن تسمع في أواخر السبعينات.

رغم أن جذور الفكر النسوي المعاصر تمتد إلى فلسفة التنوير، لكن لا يخفى مدى تأثره بفلاسفة معاصرين، وبخاصة فلاسفة ما بعد الحداثة، دريدا وفوكو، ولا شك أن هذا التأثر ناتج عن التحاق النساء المنتميات للحركات النسوية في النصف الثاني من القرن العشرين بالعمل في الأوساط الأكاديمية الفلسفية، الذي جاء متزامنا مع موجة الشك التي اجتاحت عالم المفكرين والتي أحدثتها آراء نيتشه وآراء هيدغر في الأدب واللغة والفلسفة، ففي ظل هذا الشك الفوضوي ولدت فلسفات جديدة قاومت الآراء التي ركزت على قهر الذات، ذات المبدع والمتلقي، وأحلت اللغة كقوة جبرية جديدة محل العقل، وشك فلاسفة في قدرة العلم على التوصل إلى المعرفة، وظهر التفكيك كمنهج، واستخدم مؤيدوه اصطلاحات جديدة وغريبة تجعل المواقف المألوفة غير مألوفة. فها هو دريدا يشك بكل ما هو ثابت، ويرفض الإعتراف بالمراكز الثابتة، العقل، الوجود، الله، الجوهر، الحقيقة، الإنسان، لا بل زعزع دريدا هذه الثوابت وبخاصة مركزية العقل، و قال إن العالم الذي ندركه عالم متغير، وتتطلب معرفته تحديد ما سندركه منه، ومن ثم كشفه ثم فضحه.

إن تبني المفكرات لآراء تتعارض ومبادئ فلسفة التنوير التي قام على أساسها الفكر النسوي، أدى إلى توتر واضح وانقسام بين الحركات النسوية لتعارضه مع المطلب الإبستمولوجي للحركات النسوية وهو التوصل الى حقائق تثبت زيف الفكر الذكوري، لكن هذا الانقسام لا يقلل من قيمة ما أنتجته المفكرات المنتميات للمذهب النسوي من آراء متميزة. فليس من العدل

التغاضي عن الفكر المتنوع والتحليل المنتج الذي مارسنه في محاولة فهمهن للطبيعة الإنسانية، واهتمامهن بنقد العلوم والفنون ونظرية المعرفة والمنهج الفلسفي كله، ونظرتهن الإيجابية إلى خبرات النساء في المجال الخاص والاستعانة بهذه الخبرات في تطوير فلسفة جديدة في الأخلاق وفي السياسة. وقد أدركت فلاسفة الحركات النسوية أهمية المبادئ المعيارية في تأكيد المساواة والتحرير، وفي نقد الواقع الاجتماعي وما تعانيه النساء من قمع وقهر. ولهذا استخدمن الحجج الفلسفية في تسويغ حقوق النساء ضمن إطار أخلاقي عام يعيد إدراك الإنسان مسؤولياته لا كفرد وإنما كإنسان اجتماعي.

يكشف تحليلنا لأعمال فلاسفة الحركات النسوية، خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، عن ثلاثة محاور تمركز حولها الفكر النسوي على مراحل متتابعة يصعب وضع حدود فاصلة بينها، ففي المرحلة الأولى تمركز حول النقد الراديكالي للفلسفة السياسية الغربية وللنظام البطريركي، وفي المرحلة الثانية تمركز حول توظيف مقولة الجنوسة في فهم طبيعة المرأة والقمع الموجه ضدها، وفي المرحلة الثالثة تمركز حول مقولات فلاسفة ما بعد الحداثة وإمكانية توظيفها بطريقة تخدم الفكر النسوي.

اهتم الجيل الأول من فلاسفة الحركات النسوية بتحليل ونقد أعمال فلاسفة كبار واتهموهم بمعاداة النساء والتحيز ضدهن. ثم أعادت بعض المفكرات المتدربات على التحليل الفلسفي قراءة أعمال هؤلاء الفلاسفة وفهمنها في سياقها التاريخي وكشفن عما تضمنت من آراء حول النساء تعد متقدمة جداً عن الثقافة السائدة في عصورهم وتظهر عدم معاداتهم للمرأة. وامتد نقد فلاسفة الحركات النسوية فشمل فلسفة عصر التنوير وما تضمنت من مبادئ أقيمت على أساسها نظرية المعرفة وفلسفة العلوم. وأكدن أن تلك المبادئ تعد امتداداً لمبادئ الفلسفة التقليدية التي استمرت منذ عهد أفلاطون وأرسطو حتى العصر الحديث وأدت إلى إقصاء النساء عن مجال الفلسفة وعن الحقول المعرفية

الأخرى. وقد مهد هذا النقد الطريق لمفكرات سعين إلى إقامة نظريات ابستمولوجية وسياسية وأخلاقية نسوية.

أدركت الناقدات للفلسفة التقليدية أن تنظيرهن قد أحدث فجوة بينهن وبين النساء اللواتي ينتمين إلى المذهب النسوي ويمارسن نشاطات عملية ويتركز اهتمامهن على قضايا آنية وملحة وتحتاج إلى حلول سريعة، ولذلك سعت الناقدات الى تضييق هذه الفجوة والتفتن إلى نقد ما دعونه النظام البطريركي ووصفنه بأنه نظام قمع اجتماعي يقوم على أساس النزعة الجنسية وحاولن تطوير أدوات تساعد على تغييره.

من اللافت أن مفكرات وفلاسفة الحركات النسوية من هذا الجيل تأثرن إلى حد كبير بآراء ماركس وانغلز، ولهذا سعين إلى تطوير وجهة نظر تقوم على أساس الفلسفة الماركسية، واستخدمن مفهوم طبقة النساء كنظير لفكرة ماركس عن الاستغلال الطبقي القائم على الملكية الخاصة. وفي هذه المرحلة انشقت الحركة السحاقية عن الحركة الراديكالية، وأكدت أهمية ممارسة السحاق كوسيلة لمقاومة النظام البطريركي، وتشكلت الحركة الاشتراكية التي دمجت النقد الراديكالي للبطريركية مع النقد الماركسي للرأسمالية. وأقامت فلاسفة هذا الجيل أمثال اليسون جاغار، وشارلوت بنش، وشيلميت فايرستون، وكاثي أدلسون، واندريه دوركن ائتلافا مع الرجال لمقاومة المشاريع الإمبريالية؛ ومقاومة التدخل الأجنبي في سياسة دول الشرق الأوسط وجنوب أفريقيا ووسط أمريكا.

إن عملية دمج أو تركيب الفكر النسوي الماركسي مع الفكر النسوي الراديكالي التي سعت إلى إقامتها فلاسفة النسوية الاشتراكيات، لم تكن عملية سهلة، فقد احتاجت إلى جهود وآراء مفكرات متخصصات بالانتروبولوجيا، مثل غايل روبن، وبالاقتصاد مثل هين هارثمان. وكان الهدف من هذه العملية تغيير النظام الجنسي ـ الجنوسي، والنظام الاقتصادي القائم على أساس الهيمنة

الاجتماعية وإعادة إنتاج نظام اقتصادي جنوسي. ولم تقتصر جهود الاشتراكيات على عملية تركيب النسوية الماركسية مع النسوية الراديكالية، بل سعين أيضاً إلى تأسيس نظرية سيكولوجية ماركسية، وحاولت عالمات النفس الاشتراكيات أمثال شودورو ودنيرستين وأريجاري وجاسيكا بنجامين دحض آراء فرويد، القائمة على أساس تبنيه للحتمية البيولوجية، وتطوير نظرية جديدة في التحليل النفسي من أجل تحقيق هذا الغرض.

لعبت مقولة الجنوسة في المرحلة الثانية دوراً هاماً في التحليل والنقد النسوي، وكانت عبارة سيمون دي بوفوار «إن الواحدة لا تأتي إلى العالم امرأة وإنما يشكلها المجتمع امرأة «هي النافذة التي أطلت منها مفكرات الحركات النسوية على مقولة الجنوسة، وكانت هذه المقولة قد استخدمت من قبل بعض علماء النفس، ثم استخدمتها فلاسفة الحركات النسوية في تحليلهن للموروث الفلسفي، وفي فهمهن لطبيعة المرأة ومشكلاتها، وفي مناقشتهن لمفهوم الذات والأخلاق النسوية. وعلى ضوء تلك المقولة حاولت المفكرات تصور مجتمع يخلو من التمييز والقمع، وخلق أساليب جديدة تعين على تغيير النظام البطريركي ونظام التغاير الجنسي، واتهمن الفلاسفة الذكور بأنهم وظفوا مبدأ العقلانية لإقصاء النساء عن المجالات المعرفية وتعاموا عن رؤية مفكرات، مثل ولتسونكرافت وسيمون دي بوفوار اللتين تشهد أعمالهن على قدراتهن العقلية، وتؤكد أنه لو أتيح للنساء التساوي مع الرجال ومنحن نصف الفرصة التي منحت لهم لتفوقن عليهم.

انطلاقا من مقولة الجنوسة انتقدت فلاسفة الحركات النسوية التشريعات المجحفة بحق النساء التي أصدرها رجال القانون. وطرحن مفهوم الخنوثة كمثال ينبغي أن تكافح النسوية من أجله، وانتقدن مبدأ التغاير الجنسي وادعين أن المجتمع البطريركي فرضه لكي يبعد المرأة عن الرغبة في النساء الأخريات، ودعون إلى تقوية النساء كي يستطعن مواجهة عنف الذكور ويقاومن ثقافة

الاغتصاب والفن الإباحي والتصورات التي تحط من قيمة المرأة، وأثرن مشكلات المرأة العاملة التي تبذل جهوداً ضعف ما يبذل الرجل، وناقشن الإجهاض كموضوع انطولوجي وابستمولوجي وأخلاقي وسياسي بأسلوب يمهد لحوار سياسي عملي حول أخلاقية الإجهاض. ومن الملاحظ أن مقولة الجنوسة لم تستخدم من قبل فلاسفة الحركات النسوية وحدهن، بل استخدمت أيضاً من قبل أديبات وعالمات نفس وتاريخ وانتروبولوجيا واقتصاد وسياسة. وكن جميعا يهدفن إلى التعرف بأصل سيادة الذكور المؤبدة وتأكيد إمكانية المساواة الجنوسية في مجتمع مستقبلي متغير، متحديات بذلك المحافظين المعارضين للفكر النسوي.

أدى استخدام مقولة الجنوسة من قبل معظم الحركات النسوية إلى انبثاق نوعين من التنظير؛ أحدهما لم يعط هذه المقولة أهمية تذكر ويؤكد تأثير العوامل البيولوجية على الطبيعة البشرية ويقول بوجود ماهية ثابتة لكل جنس، والآخر يؤكد تأثير العوامل الاجتماعية على الإنسان ويرفض فكرة وجود ماهية ثابتة له. يمثل الاتجاه الأول الراديكاليات اللواتي ركزن على الحياة الخلاقة ومظاهر الطاقة عند النساء كشيء مضاد لطاقة ودوافع الذكور الذين أكدت كل من شيلميث فايرستون، وماري دالي، وسوزان جريفن، ومارلين فراي عدوانيتهم وسطوتهم وهيمنتهم على الأنظمة الاجتماعية. أما الاتجاه الثاني فإن أفضل من يمثلنه الفلاسفة وعالمات النفس الاشتراكيات، أمثال ساندرا بارتكي، وجوليت ميتشيل، ودورثي دنيرستين اللواتي يرون أن الفرق بين النساء وبين الرجال فرق ايديولوجي ثقافي اجتماعي، فرضته الأنظمة البطريركية بالقوة من أجل المحافظة على هيمنة الرجال على النساء، ويؤكدن أن الثقافة وليست الطبيعة هي التي وضعت القيود التي حدت من تطور تفكير النساء وإبداعهن.

وفي الواقع، غالى كل اتجاه في تقديره تأثير عامل واحد على سلوك الإنسان وطريقة تفكيره وتطوره، فاعتقاد الراديكاليات بحتمية بيولوجية أدى إلى

مغالاتهن في تعظيمهن للصفات الأنثوية، وفي تقديرهن لأهمية جسم المرأة، لدرجة اختزلن فيها المرأة إلى حدود جسدها واختزل جسدها إلى بعده الجنسي، ومجدن عواطفها وطمسن بذلك تفكيرها، وفي ذلك تجن على قدرات النساء العقلية. أما المفكرات اللواتي ركزن على العامل الاجتماعي، فقد بالغ بعضهن في تقدير هذا العامل لدرجة ادعين أنه يحدد طبيعة الفرد منذ لحظة تكونه، ورددن معظم الفروق الطبيعية والفسيولوجية والبيولوجية والنفسية بين الجنسين إلى الاختلافات الاجتماعية والسياسية.

يمكن الاتفاق مع أصحاب الاتجاه الأخير على أن ثقافة المجتمع هي العامل الأهم الذي يؤثر على سلوك الفرد وطريقة تفكيره، وأن اللغة تعكس الثقافة، وأن الرجل قد سيطر على اللغة منذ عصور، وسيطر بالتالي على الحقيقة لأن ما هو صواب، على حد تعبير فوكو، يعتمد على من يهيمن على الخطاب، ولهذا وقعت المرأة في حقيقة الذكر وفي خطابه وتوزيعه للأدوار ورضيت عبر عصور طويلة بدور اختزل كل طاقاتها في الأعمال المنزلية ورعاية الأطفال، لكنها الآن تلعب أكثر من دور، وقد نجحت في القيام بأدوار اقتصرت سابقا على الرجال، وهذا يؤكد ما لديها من قدرات واستعدادات كامنة تمكنها من ممارسة دور المرأة التقليدي ودور الرجل، ما يعني أنه ليس لها طبيعة ثابتة، لكن الإقرار بهذه الحقيقة لا يبرر التغاضي عن ما تؤكده الأبحاث العلمية من تأثير الطبيعة البيولوجية للمرأة تأثيرا إيجابيا على سلوكها وعلى شخصيتها، الأمر الذي مكنها من القيام بالدورين بنجاح.

وفي اعتقادنا أن معظم مفكرات الحركات النسوية وبخاصة الليبراليات والماركسيات والراديكاليات لم تأخذ بنظر الاعتبار ما تخلص اليه، الأبحاث العلمية الجديدة في مجال الهندسة الوراثية والطب التي تؤكد أن تركيب دماغ المرأة، وما يفرزه جسمها من هرمونات له تأثير كبير على سلوكها وعواطفها وأسلوب تفكيرها. وأن المفكرات، سواء اللواتي يعطين العامل البيولوجي أو

اللواتي يعطين العامل الاجتماعي، بتجاهلن بأن الدور الرئيسي في تشكيل شخصية الإنسان، هو إرادة الإنسان وقدرته على إعادة تشكيل نفسه وتحديه للعوامل البيولوجية والاجتماعية. وغفلن عن أن التركيز بشدة على تأثير هذا العامل أو ذاك على تشكل الإنسان، يتيح للمنحرفين والمنحرفات عن السلوك السوي الفرصة لتبرير انحرافهم وتهربهم من مسؤولية أعمال وأخطاء ارتكبوها بكامل إرادتهم.

ظلت مقولة الجنوسة تستخدم من قبل كثير من مفكرات وفلاسفة الحركات النسوية في تفسيرهن للقمع وللتحيز التاريخي ضد النساء خلال المرحلة الثالثة التي تميزت بتأثر فلاسفة الحركات النسوية باتجاهات فلسفية معاصرة، وتبني بعضهن لمناهج ومفاهيم ومقولات استخدمها فلاسفة معاصرون، أمثال جون رايز، وهابرماس، وريتشارد رورتي، ودريدا وفوكو وغيرهم. فقد تأثرت بعض المفكرات بآراء جون رولز ونظريته عن العدالة، وتأثرت المفكرتان فريزر وبن حبيب بنظرية هابرماس النقدية ورفضه للادعاء الفلسفي المؤيد لحقيقة مطلقة، وحاولتا استخدام تلك النظرية في نقدهن لابستمولوجيا التنوير، وبدا بوضوح تأثر سوزان هيكمان بدعوة ريتشارد رورتي الى تقبل السرد، أي ما دعاه Metanarative، وإحلاله السرد محل العقلانية المطلقة، وبدا أيضا استلهام عدد من المفكرات منظور غادامير في تأويل آراء تتعلق بالمرأة تضمنتها الفلسفة التقليدية، وفي نقد التنظيمات السياسية الموجودة.

واتضح لنا من خلال تحليلنا أن آراء دريدا انعكست، في هذه المرحلة، على آراء عدد من مفكرات الحركات النسوية رغم أنه انتقد المذهب النسوي، وقال إن الباحثات النسويات يخطئن في تمركزهن على العقل، لأن هذا التمركز مشابه للذكر الديماغوجي، وحثهن على أن يبحثن عن كتابة أخرى لا عن حقيقة أخرى، وأن ينقشن بنية جديدة من حقائق متعددة ومن أصوات جنسية متعددة،

ولهذا نلاحظ أن عددا من فلاسفة الحركات النسوية شددن على أهمية استخدام منهج دريدا في تفكيك الفلسفة التي وصفنها بأنها ذكورية، ورأين في منهجه التفكيكي استراتيجية جديدة تساعدهن على إعادة بناء الفكر الغربي. ووظفن آراءه في دحض الماهوية المتضمنة في عدد من النظريات الفلسفية، وترددت عباراته وكلماته على ألسنة مفكرات استلهمن رفضه الاستقطاب وفكرته حول عدم إنكار الفروق الجنسية، واعتبرن رفضه هذا خطابا جديدا عن النساء والجنس، خطابا ليس مذكرا ولا مؤنثا يساعد على إعادة صياغة الفروق الجنسية.

وهنالك مفكرات تأثرن بفوكو رغم أن فوكو، كما يراه الناقدون، يعوق مبادئ الفعل السياسي، ما يعني أن آراءه لا تخدم المشروع النسوي الذي هو في حقيقته مشروع سياسي. إلا أن المفكرات رأين في معارضته للقمع، وفي هجومه على إرادة الحقيقة المطلقة، أفضل سلاح يستخدمنه في مهاجمة سلطة المعرفة الذكورية وجميع أنواع السيطرة الاقتصادية والثقافية، وأيدن موقفه في محاولتهن تشكيل سياسة جديدة للحقيقة، وتأسيس نظرية ابستمولوجية نسوية. واستلهمن، واستعن بآرائه وآراء دريدا التي هاجما فيها الخطابات الثنائية وناقشا الفروق الجنسية، لكن المفكرات النسويات لم يستطعن تحاشي قطبي الذكورة والأنوثة كما فعل الفيلسوفان.

وفي الواقع ظل موقف فلاسفة الحركات النسوية متأرجحاً بين تأييد فلسفة ما بعد الحداثة وبين معارضتها. فهذه نانسي هارتسوك Nancy Hartsock التي لم تعلن صراحة عن رفضها لتلك الفلسفة تقول «إن على الفكر النسوي أن يرفض أية ابستمولوجيا صيغت من قبل منظرين من الذكور وأن يتبنى ابستمولوجيا تمثل وجهة النظر الأنثوية»[1]. وتؤكد اودر لورد Auder Lorde، وجهة نظر هارتسوك

(1) Nancy Hartsock, «Money, Sex, and Power» New York. Longman. 1983.

في مقال لها تحت عنوان «أدوات السيد لا تفكك بيت السيد»[1]، موضحة بأن الاستعانة بفكر ما بعد الحداثة لن يفيد في دحض الفلسفة التي تصفها بأنها ذكورية. وحاولت سوزان هيكمان إيجاد نوع من التقارب بين الفكر النسوي وفكر ما بعد الحداثة وقالت: «إن فكر ما بعد الحداثة والمذهب النسوي يقدمان نقداً راديكالياً لمبادئ الحداثة التنويرية، فليس هناك فهم، بالمعنى الفكري المعاصر، يقدم وسائل لزعزعة وتغيير ابستمولوجيا الحداثة الذكورية غيرهما. وإن هذه الحقيقة وحدها تخلق رابطة بين هذين الفكرين[2].

ما إن أشرف القرن العشرون على الانتهاء حتى كان هناك تياران فلسفيان نسويان، أحدهما يميل لفكر ما بعد الحداثة ويدعي أن النزعة الجنسية القارة في الفلسفة التقليدية ما زالت قارة أيضاً في فلسفة التنوير، ولهذا فان المعرفة التي تنتجها هذه الفلسفة تقوض ولاء المذهب النسوي لها. والثاني يتهم فكر ما بعد الحداثة بأنه عدمي ونسبي ولا يلائم القضايا السياسية، ويمثل هذا التيار فلاسفة الحركة النسوية الليبرالية والحركة النسوية الماركسية. ويلاحظ أن المؤيدات لفكر ما بعد الحداثة لم يستطعن دحض هذا الاتهام، ولم يبلغ نقدهن لابستمولوجيا التنوير مستوى النقد الراديكالي الصادر عن فلاسفة ما بعد الحداثة، لكنهن نجحن في أن يضعن النزعات الجنسية والثنائية والهرمية الكامنة في فلسفة التنوير موضع تساؤل.

ونحن نرى أن محاولة فلاسفة الحركات النسوية تقويض ابستمولوجيا التنوير وإقامة نظرية ابستمولوجيا نسوية، أوقعتهن بمأزق حرج، لأن فلسفة ما بعد الحداثة التي تبنين افتراضاتها لا تتضمن أي معيار للصدق، ما يترتب عليه أن نظريتهن المعرفية لا تسمح بتقديم وجهة نظر يمكن أن توصف بأي معيار على

---

(1) Auder Lorde «The master's tools will never dismantle the master's house» in Susan. J. Hekman «Gender and Knowledge» Northeastern University Press Boston 1992 P158.

(2) Susan Heckman «Gender and Knowledge» Ibid P189.

أنها تشكل جزءاً من الحقيقة. وكان الأجدر بمفكرات الحركات النسوية، اللواتي قبلن بمبدأي التعددية والاختلاف، أن يقبلن أيضا مبادئ فلسفة التنوير ويعملن على تطويرها بحيث تتسع وتشمل خبرات النساء، لأن مبادئ التنوير سوف تساعدهن على إقامة نظرية تقبل بالتعددية في إطار الوحدة، ما دام الهدف تحقيق مساواة عادلة بين الجنسين. ولذلك لا غنى للفكر النسوي عن مبدأ العدالة، لأن رفضهن لهذا المبدأ بحجة أنه مبدأ ذكوري فيه خطر على قضيتهن.

إن المحلل لأعمال فلاسفة الحركات النسوية يلاحظ أن هناك موضوعات لم تناقشها المنظرات الأكاديميات ولم يشرن لها من قريب أو بعيد، مثل حقوق الرفاهية، وخطر العولمة على الفئات الضعيفة والفقيرة في المجتمع، وحماية النساء والناس المشردين، والدعوة إلى سياسة أخلاقية تعنى بالناس الذين يشعرون بأنهم محرومون من عدالة المجتمع، وخاصة النساء اللواتي تحدين أنظمة الهيمنة الاجتماعية المتنوعة التي لم تبق لهن مكاناً أو ملجأ يأوين إليه في أي مجتمع من المجتمعات. وفي الواقع إن النسوية تحتاج إلى نظرية تتحدى قبل كل شيء الطبيعة المقفلة لأنظمة الهيمنة العرقية والجنوسية والرأسمالية والامبريالية التي لا تغذي فقط النزاع والانقسامات بين النساء وبين الرجال، بل تغذيه أيضا بين البشر كافة.

إن الفلسفة النسوية رغم أهميتها تواجه أسئلة صعبة، أهمها السؤال عن شرعيتها، وهو سؤال أثاره بعض الأكاديميين من الذكور المشتغلين في الفلسفة حين صرحوا بأن الأعمال الفلسفية النسوية ليست فلسفة حقيقية، إنما هي نوع من السياسة نصف الجاهزة، وهاجم هؤلاء الأكاديميون بعض النساء اللواتي يعرفن أنفسهن بأنهن فلاسفة، مثل كرستينا سومرز وجين اليشتين واليسون جاغار وساندرا بارتكي وآن فيرجسون. وقد حفز هذا الهجوم فلاسفة الحركات النسوية على المقاومة والدفاع عن مواقفهن، وسخرن من السؤال عما إذا كانت الفلسفة النسوية هي فلسفة بالفعل، وصرحن: بأن هناك عدداً كبيراً من النساء أصدرن كتباً

ومقالات فلسفية، وناقشن، من وجهة نظر فلسفية، قضايا معرفية وأخلاقية وسياسية وأنطولوجية، وهذا دليل واضح على أن ما قدمنه من أعمال يعد فلسفة، واعترضت فلاسفة الحركات النسوية على اقتراح بعض المفكرين بوضع الفلسفة النسوية في إطار فلسفة الجنس وصرحن بأن هذا الاقتراح فظيع ومتناقض[1].

من الواضح أن المعنى الجاد للسؤال عن شرعية الفلسفة النسوية لا يتطلب الإجابة بنعم أو لا، وإنما يشير السؤال إلى رغبة السائل في التعرف إلى الأسباب التي تجعل البعض يفترض أن ما قدمته فلاسفة الحركات النسوية من آراء تتعلق بقضايا خاصة وواقعية يعد فلسفة. لهذا يحسن صياغة السؤال على النحو الآتي: هل يمكن أن يتزاوج الفكر النسوي مع الفلسفة ولماذا؟

إن من يحاول الإجابة عن هذا السؤال يصطدم قبل كل شيء بالتعريف التقليدي للموقف الفلسفي، فالموقف الفلسفي وفقاً لهذا التعريف يخالف أي موقف يتعامل مع العالم المحيط انطلاقاً من الرغبات والمصالح والأهداف العملية، وقد وصف هوسرل هذا الموقف قائلاً: «انه يعبر عن رغبة لدى الإنسان في معرفة العالم والاهتمام به معرفة تحيد به عن المصالح العملية كلها، وتجعله في دائرة نشاط معرفته المغلقة، في الأوقات المخصصة لها، منتجاً النظرية الخاصة وحدها؛ غير راغب في أي شيء سواها، بعبارة أخرى يصبح الإنسان مراقباً، متعاليا، نظرة ملقاة على العالم، فيلسوفاً»[2].

إن مقولة هوسرل هذه تعني أن الفلسفة وفق صياغتها التقليدية تعزل نفسها عن مشكلات الحياة اليومية المعقدة وتبحث عن حقيقة مطلقة وتهتم بأمور عامة تتعلق بالإنسانية ككل. بينما الفكر النسوي، كما هو واضح ينتمي لحركة تاريخية

---

(1) Ann Ferguson «Twenty Years of Feminist Philosophy» A Journal of Feminist Philosophy vol 9, No3 Summer 1994 P197-208.

(2) Edmund Husserl «La Crise des Sciences et la Phenomenologic transcendantal» Galliard 1976. P365

ويهتم بجماعة محدودة من الناس هي جماعة النساء، ويصنف تصوراته وأدواته النظرية بهدف توضيح القمع الموجه ضد المرأة واكتشاف العمل المناسب والأدوات اللازمة للتغلب على هذا القمع. لهذا يبدو لمن يحاول أن يزاوج بين الفكر النسوي والفلسفة، على أساس هذا التصور للفكر النسوي والتعريف التقليدي للفلسفة، أن هناك تعارضاً شديداً بينهما، لأن الفكر النسوي يقع على طريق ما هو واقعي وعيني وتاريخي وخاص، بينما تقع الفلسفة على طريق ما هو مجرد وأبدي وعام، وهذا ما يجعلنا نفسر ما يلاحظ من جفاء تاريخي بين المرأة وبين الفلسفة، ونفهم لماذا استبعدت قضية المرأة منذ نشوء الفلسفة عن الشرائع التي تنظم الدولة ووضعت خارج ما هو عقلاني ومجرد، ولماذا اعتبرت المرأة معادية للفلسفة.

لكننا إذا فهمنا الفلسفة وفقاً لتصورعدد كبير من الفلاسفة المعاصرين، الذين يعتقدون بأن الفلسفة ليست حكراً على فئة قليلة من العباقرة الكبار الذين أبدعوا مذاهب فلسفية شاملة وغيروا بها نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى العالم، وأنها نشاط معياري تحليلي تركيبي يبدأ حين يتخذ الإنسان موقفاً مسؤولا تجاه قضايا العالم، قضايا المعرفة، والوجود، والأخلاق، والعمل، والسياسة، فإننا يمكن أن نستخلص موقفاً فلسفياً للمذهب النسوي، ونصف بعض ما صدر عن مفكراته بأنه فلسفة الفعل. لكن مع ذلك يحسن بنا عند قراءة أعمالهن أن نقرأها من زوايا فلسفية واجتماعية وأيديولوجية وسياسية، لأنه من المستحيل اعتبار كل ما صدر عنهن من آراء على أنه فلسفة بالمعنى الكلاسيكي لكلمة فلسفة، وفي الوقت نفسه لا يمكن تجريدها من الصفة الفلسفية.

أثارت فلاسفة الحركات النسوية أسئلة فلسفية في معرض مناقشتهن لمبدأي التعددية والاختلاف، وتصدى بعضهن الآخر للإجابة عن هذه الأسئلة التي تركزت في معظمها حول تعريف المرأة التي وجد المذهب النسوي لأجلها، وفحوى هذه الأسئلة: كيف تعرف المرأة؟ وهل تعرف المرأة بعبارات بيولوجية

باعتبارها الجنس الأضعف أو الجنس المنتج؟ أم تعرف بعبارات اقتصادية باعتبار أن النساء يشكلن النسبة العالية من القوى العاملة التي تتقاضى أجوراً متدنية؟ أم هل تعرف بدورها الاجتماعي أو دورها العائلي أو بمجال عملها المنزلي؟

إن ما فجر مثل هذه التساؤلات وجود فروق تاريخية وثقافية بين النساء تشكل اختلافاً في معنى مقولة المرأة. لكن أسئلة مثل هذه لم تعجز فلاسفة الحركات النسوية عن الإجابة عنها، وتكشف محاولة مارجوري ميلر Marjorie Meller عن ذلك. فقد قدمت ميلر توضيحاً انطولوجيا يكشف عن العلاقات والاختلاف بين النساء، وتعريفاً لمفهوم المرأة ضمن هوية ميتافيزيقية مفتوحة على التغير والتحول، وقالت: «إن مفهوم المرأة مفهوم مركب مثل مفهوم اللغة، وإن هذا المفهوم لا يمنع الاختلاف ولا يقتصر على امرأة فردية، ولا يختزل هوية المرأة إلى جنس أو جنوسة، ويشير إلى أي امرأة سواء كانت، مسلمة أو مسيحية، أفريقية أو أمريكية أو آسيوية، بيضاء أو سوداء[1].

لا تزال هناك أسئلة كثيرة هامة وصعبة تخطر في ذهن المحلل للفلسفة النسوية ويحسن بفلاسفة الحركات النسوية أن يجبن عليها، كالسؤال مثلاً، ماذا بعد؟ أو ما هي نهاية المذهب النسوي؟ والسؤال عما إذا كان من الممكن أن يتمخض المذهب النسوي عن نظرية فلسفية تتجاوز قضايا المرأة وتتناول قضايا الإنسانية بعامة؟ وفي الواقع صدر عن فلاسفة الموجة النسوية الثالثة ما يمهد لنظرية كهذه تساعد على جعل الفكر النسوي قابلا للتعميم، فقد أكدن أنه يستحيل فصل الكفاح النسوي عن أنواع الكفاح الأخرى، وناقشن نماذج من القمع والقهر ناتجة عن سيطرة النظام البطريركي وسيادة البيض والرأسمالية وكل ما ينتج أساليب متنوعة من القهر.

---

(1) Marjorie. C. Meller «Women Identify and Philosophy» in «Is Feminist Philosophy Philosophy» Edited by Emanuela Bianchi Northwest University Press Evanston Illinois 2000 P35-49.

إن القراءة الفلسفية والقراءة التاريخية لعناصر هامة في أعمال فلاسفة الحركات النسوية، تؤكدان أن الفلسفة ليست مضادة للفكر النسوي، فقد أفرز التنظير النسوي أسئلة فلسفية جديدة فطرح السؤال عن تعريف الفلسفة لنفسها، وأعاد قراءة الإنسان ومسؤولياته ومفاهيم الحرية والمساواة والحقوق من خلال نقده للفلسفة الليبرالية وللفلسفة الأخلاقية، واهتم بمسألة الرعاية والعلاقات باعتبارهما أسساً متميزة في خبرات النساء الواقعية. ووضع الأساس لحوار بين الفلاسفة التقليديين وفلاسفة ما بعد الحداثة، ما يعني أن المذهب النسوي أجبر الفلسفة على أن تفحص المضمون الكامن في صميمها والمستقر بها تاريخياً وتعيد تعريف نفسها من جديد.

لا شك أن النساء نجحن في إثبات حضورهن في الساحة الفلسفية، وكشفن عن قدراتهن على التفكير الفلسفي المجرد وعلى التحليل والتقييم والنقد وغيرها من العمليات العقلية، التي كان يعتقد بأن الرجال وحدهم يمتلكون القدرة عليها. لكن من الواضح أن نظريتهن النسوية الفلسفية لم تكتمل بعد وما زال أمامها مهمات صعبة ومعقدة. لقد نجحت هذه النظرية من خلال تبنيها لمقولة الجنوسة أن تخرج المرأة من حالة كونها أنثى إلى كونها إنسانا، لكن رغم تسليطها الضوء على هذه المسألة، إلا أن النسوية الراديكالية ما زالت تسير في عكس الاتجاه وتقع في مطب المركزية المعكوسة بسبب نظرتها إلى المرأة كأنثى ذات ماهية ثابتة متعالية على الذكر.

لهذا يتعين على فلاسفة الحركات النسوية جميعهن تأكيد ضرورة النظر إلى المرأة كإنسان، وضرورة النظر إلى الإنسان لا كفرد مؤلف من جسد ونفس إنما ككائن ثقافي حضاري تنبع فرداته النفسية والعقلية من كونه كائناً منفتحاً على الكون بكل معطياته وعلى الذوات الأخرى الوطنية والقومية والعالمية. ويتعين عليهن أيضاً أن ينبهن إلى حقيقة هامة وهي أنه في حالة إسناد مهمة لأي جنس، أن تؤخذ بالاعتبار إنجازاته بعد تدريبه وتهيئته للقيام بهذه المهمة، وأن لا ينظر

إلى استعداداته فقط، لأنه من الصعب ملاحظة الاستعدادات وقياسها.

والحقيقة أن النظرية النسوية الفلسفية تحتاج إلى مراجعة افتراضاتها. فافتراضها بأن جميع نساء العالم مقموعات ومقهورات ينبغي أن يوضع موضع تساؤل وأن يتم التأكد من صحته عن طريق التعاون مع متخصصين في المجالات التربوية والاجتماعية والنفسية والاقتصادية والسياسية. من أجل التعرف إلى أوضاع النساء عند مختلف الشعوب، وعلى ضوء نتائج تلك الدراسات يتعين على فلاسفة الحركات النسوية أن يراجعن اقتراحاتهن ومطالبهن السياسية المتعلقة بأساليب إزالة القمع الواقع على النساء، مثل تغيير بنية العائلة، وزعزعة نظام العلاقات القائمة على أساس التغاير الجنسي وتشجيع العلاقات الشاذة.

إن النسوية الغربية تؤكد ضرورة فرض تلك الاقتراحات على دول العالم أجمع وتطالب بتوسيع صلاحيات الأمم المتحدة من أجل تنفيذ هذه المهمة بحجة حماية حقوق الإنسان. وهذه النسوية قد نشأت في بيئة غربية وانبثقت تصوراتها لأوضاع النساء وحلولها المقترحة لتغيير أوضاعهن من ثقافة تلك البيئة ولم تعترض الدول التي تنتمي إليها على مطالبها، بل سهلت لها تحقيقها بسبب عدم تعارض مطالبها مع التفسير السائد في الغرب للحرية بمعناها الليبرالي، لكن من الملاحظ أن أشد ما تخشاه شعوب أخرى كالشعوب العربية مثلا، تفكيك العائلة وتغيير بنيتها والتهاون بشأن إقامة العلاقات الشاذة، فمعظم هذه الشعوب تفهم الحرية بطريقة مختلفة عن فهم الغرب لها وتقدم مصلحة الأمة على أية حرية شخصية وتعتبر أن تفكيك العائلة فيه تفكيك لوحدة الأمة.

إن النظرية النسوية تحتاج أيضاً إلى فهم أكثر عمقا للتمييز الموجه ضد النساء، وإلى استراتيجيات تحدد كيفية التعامل معه، وإلى الانتباه إلى الأنظمة السياسية والاجتماعية التي تدعم مساواة النساء قولاً لا فعلاً. فالتغلب على التمييز لا يكون بالدعوة إلى المساواة فقط، ولا برفض القيم الأخلاقية والمثل

الموروثة بحجة أنها تعبر عن خبرات واهتمامات الذكور، ولا بمحاولة إزاحة الثقافة الذكورية وإحلال الثقافة النسوية محلها، لأن هذه المحاولة تقوم على معايير ذكورية ترفضها النسوية وتتعارض مع مبادئ حقوق الإنسان. إنما يتطلب أن تواجه فلاسفة الحركات النسوية التحدي الناتج عن نظرية الاختلاف وما انبثق منها من موضوعات اجتماعية وسياسية، كمفهوم الفروق الثقافية ومضامينه المعيارية، وأن يعملن على تطوير نظرية معيارية تناقش الفروق الثقافية بشكل حساس ودقيق وتبرر قبول تعدد الثقافات في إطار المجتمع الواحد.

ومن أجل تطوير التفكير النظري في قضايا المرأة، ينبغي على المنظرات التغلب على عدم التجانس القائم بين الحركات النسوية والناتج عن خلفية المفكرات المتعددة التي أدت إلى إشكاليات فلسفية وتاريخية، وذلك عن طريق إجراء حوار عقلاني بين الأطراف المتعارضة تدرك من خلاله أهمية التكامل والتضامن فيما بينها، وتسخر الرؤى النسائية المتميزة في محاولة إعادة بناء نظرية سياسية فلسفية توضح المقومات الأساسية لنظام ديمقراطي يقوم على أساس نظرة تأخذ بالاعتبار تكامل الجنس البشري لا تمايزه ومصالح الإنسانية بعامة، فلا تقدم مصلحة جماعة على جماعة ولا جنس على آخر.

كذلك ينبغي على المنظرات التغلب على الثنائيات التي لا تزال تكمن في المذهب النسوي وتتمثل في التعارض القائم بين مبدأ الفردانية الليبرالي من ناحية وبين النظرة إلى الإنسان ككائن اجتماعي من ناحية أخرى، كما تتمثل أيضاً في الموقف الابستمولوجي الحائر بين العقل و التنظير المجرد من ناحية وبين الحس والطرق التجريبية العينية من ناحية أخرى. إن رفض النسوية للجانب الأول من الثنائيات يوقعها في مأزق ويؤدي إلى ادعاءات لا تستطيع الدفاع عنها.

لهذا يتعين على فلاسفة الحركات النسوية أن يعلن رفضهن لكل فكر يقوم على أساس الادعاء بأن أصحابه يتميزون عرقيا أو دينيا أو جنسياً عن الجماعات

الأخرى، وأن يعملن على تطوير الأعمال العميقة التي أنتجنها، وهو أمر ليس بمستعص عليهن ما دامت تحركهن الرغبة في التغلب على العقبات التي تحول دون تحسين الشروط لحياة أفضل، والرغبة في الخلق وليس في السيطرة، وما دمن يسرن على هدي مبادئ الحق والخير والجمال، ومثل العدالة والمساواة والحرية، فبهذه الخطوات تجد الفلسفة النسائية طريقها وتستقل بنظرياتها.

في الحقيقة أسفر المذهب النسوي عن فكر متنوع لمفكرات ينتمين لحركات نسوية متعددة، وكانت آراء تلك المفكرات تتشابه أو تتقاطع أحيانا، وأحيانا أخرى كانت تختلف أو تتعارض، حتى ضمن نطاق الحركة النسوية الواحدة. ونظرا لأننا لا نبتغي التبعية للفكر النسوي الغربي أو الاندماج مع حركة نسوية معينة، فقد حددنا موقفنا من تلك الحركات في سياق تعليقاتنا على آراء المفكرات انطلاقا من قناعتنا بأن النظرية النسوية ينبغي أن تتضمن فكرا معقولا يخدم النساء بعامة، ويخدم أيضا جميع الفئات المهمشة والمقموعة في العالم قاطبة، لذلك أيدنا الآراء التي رأينا أنها معقولة ومتماسكة منطقيا ولا تتعارض مع نتائج الدراسات العلمية. وعارضنا الآراء التي رأينا أنها غير معقولة وتتعارض مع خصوصيات مجتمعات كثيرة وبخاصة المجتمع العربي، وتتناقض مع مبادئ الحرية والعدالة والمساواة التي ينبغي أن تشكل حجر الأساس في المذهب النسوي، وهي بالتالي لا تخدم حركات التحرير النسوية عامة. وبما أن الفكر النسوي فكر معياري يتطلب إعادة الاعتبار للعقل المعياري ويتطلب أيضا المحافظة على مبادئ المنطق والمفاهيم العامة والمعايير والقيم والحقوق الإنسانية في الفلسفة التقليدية، فقد عارضنا منذ البدء آراء بعض المفكرات اللواتي قللن من قيمة التراث الفلسفي التقليدي، وتبعن فلاسفة معاصرين في زعزعتهم مركزية العقل.

وكشفنا عن المآزق الفلسفية التي وقعن بها حين طالبن بإزاحة الإبستمولوجيا التقليدية وإعادة تشكيل الهرمية المعرفية، وجعل المنظور المعرفي

النسوي متميزا على سائر المنظورات المعرفية الأخرى، بحجة المساواة مع الرجال على الصعيد السياسي. وحرصا منا على عدم ضياع الحقيقة، في حال تعدد المنظورات المعرفية، أيدنا وجهة نظر الفلاسفة الذين رفضوا أن يكون لمنظور معرفي امتياز على المنظورات الأخرى في حالة انعدام معيار للمفاضلة بين المنظورات المتعارضة، واقترحوا صدور المعرفة عن المتحد الإبستمولوجي الأتم، الذي يمثل إجماع المتحدات الإبستمولوجية على القضايا المعرفية بعد التحاور بشأنها ومناقشتها ونقدها.

أما بخصوص الآراء المتعلقة بطبيعة المرأة، فقد أيدنا رؤية الحركة النسوية الاشتراكية لطبيعة المرأة، لأن تلك الحركة لم تعتبر المرأة نتاج الجنوسة وحدها ولم تتجاهل تأثير الطبيعة البيولوجية للمرأة على صفاتها وأوضاعها ومشاكلها، وفهمت العلاقة الديالكتيكية بين بيولوجيا الإنسان وبين بيئته الاجتماعية، وأيدنا أيضا وجهة نظر عالمات النفس الاشتراكيات اللواتي كشفن السمة الذكورية للغة وطالبن المؤسسات العلمية والأكاديمية باستخدام لغة محايدة، لكننا تحفظنا على مغالاة الاشتراكيات في الدعوة إلى قلب الطبيعة البشرية لكي يضطلع الرجال بالمهمات التناسلية للنساء وتضطلع النساء بالمهمة التناسلية للرجال، وأوضحنا أن دعوتهن هذه تتنافى وإقرارهن بأهمية الوظائف التناسلية للمرأة، وانتقدنا اعتراض الاشتراكيات على الزواج القائم على أساس التغاير الجنسي وتشجيعهن النساء على ممارسة السحاق، وبينا ما يترتب على اقتراحاتهن هذه من مشاكل صحية ونفسية واجتماعية وديمغرافية. كذلك انتقدنا تمجيد النسوية الراديكالية للصفات الأنثوية وتشجيعهن العلاقات الجنسية التي لا تقوم على أساس التغاير الجنسي.

وفيما يتعلق بالفكر النسوي السياسي والاجتماعي والأخلاقي، أيدنا وجهة نظر المفكرات الليبراليات اللواتي ركزن على مبدأ العقلانية ومبادئ الديمقراطية ودعون لإقامة مجتمع تسود فيه الحريات المدنية والفكرية، وتتحقق فيه

ديمقراطية الجدارة، ويمكن الأفراد من تحقيق ذواتهم من خلال أعمال تشعرهم بأن لهم قيمة في المجتمع، وطالبن الدولة أن تتدخل لتحقيق مبدأ التساوي في فرص العمل الذي يتطلب المساواة في التنشئة الاجتماعية والتعليم والتدريب وتأهيل النساء، لكي يستطعن تقلد الأعمال والوظائف العليا التي كان تقلدها يقتصر على الرجال، وأن تتدخل في تعديل أو إلغاء كل القوانين المجحفة في حق النساء.

واعترضنا على الآراء الداعية إلى تخلي النساء عن وظائفهن البيولوجية بحجة أن الأمومة مرهقة ومتعبة ومعيقة لتطور النساء، وأيدنا وجهة نظر المفكرات اللواتي يعتبرن التناسل عملاً منتجًا، وأن معظم النساء يرغبن أن يكن أمهات لأنهن يعتبرن الأمومة نشاطًا بيولوجيًا طبيعيًا، انفعالي واجتماعي، غير مرهق بل ممتع أيضا. ولكنا تحفظنا على وجهة نظر المبالغات في تمجيد الأمومة اللواتي اقترحن إزاحة المجتمع الأبوي الظالم واستبداله بمجتمع أمومي، وقلنا إنه لا يصح استخدام العامل البيولوجي لتبرير ظلم المرأة، وإن هذا الاقتراح يحافظ على الثنائيات وفي الوقت نفسه يقلل من أهمية النساء اللواتي لم يتزوجن أو اللواتي تزوجن ولم ينجبن. وتحفظنا على تبني معظم الليبراليات لمبدأ الفردانية وتجاهلهن اجتماعية الإنسان؛ بسبب قناعتنا باستحالة تحقق العدالة بتبني مبدأ الحرية الفردية فقط دون الاهتمام بممارسة الجماعة لحريتها، وتحفظنا أيضا على نظرة الليبراليات للوظائف الجنسية للمرأة واعتبارها أقل قيمة من الوظائف العقلية، وعلى موقفهن من ظاهرة البغاء التي اعتبرنها نوعا من بيع الفرد لقدراته.

ولم نتجاهل آراء سياسية وأخلاقية جديرة بالتبني طرحتها مفكرات ماركسيات وراديكاليات، وأيدنا تحفظ الماركسيات على الممارسات الجنسية الشاذة واعتبارهن البغاء عملاً تكره النساء على ممارسته بحكم الضرورة الاقتصادية، وفكرة الماركسيات التي مفادها بأنه ليس هنالك مجتمع يتضمن قيما

ثابتة، لأن المثل والقيم ناتجة عن فعالية الأفراد وليست سماتا لهم، وأيدنا أيضا رفض الراديكاليات لكل أشكال التعبير الجنسي التي تمثل اعتداء على المرأة وتحط من قيمتها، كالماسوشية والسادية والبغاء، وربطهن بين مشاكل الإباحية والبغاء والتحرش الجنسي وضرب النساء وبين مشاكل منع الحمل والإجهاض والتلقيح الصناعي والأمومة القائمة على أساس التعاقد، واعتراضهن على استخدام مفاتن النساء في الدعاية والإعلان.

وتمشيا مع قناعتنا بأن الفكر النسوي السياسي ينبغي أن يعمل على ترسيخ مبادئ الحرية والعدالة والمساواة، ويهتم بمشاكل جميع الفئات المهمشة والمقموعة ويدعو إلى التكافل معها، أيدنا كل الحركات النسوية التي تدعو للكفاح ضد القمع الموجه ضد المرأة والإنسان، وإلى مقاومة الأنظمة البطريركية والعرقية والإمبريالية وكل أشكال الهيمنة السياسية والاقتصادية.

وخلاصة القول، لا شك أن عرضنا للفكر النسوي الغربي وكشفنا عن أسسه الفلسفية يضعنا أمام السؤال عن الأساس الفلسفي للخطاب النسوي العربي، لكن التصدي للإجابة عن هذا السؤال تقتضي متابعة هذا الخطاب منذ نشوئه حتى يومنا هذا، والتعرف إلى موقعه في الثقافة العربية والإسلامية، وصلته بالتيارات الكبرى في الفلسفة الغربية، ومعرفة أبرز المفكرين الذين صدر عنهم ووجهة نظر المعارضين لهم، ومعرفة ما تضمنته الأعمال الأدبية من فكر نسوي عبرت النساء من خلاله عن معاناتهن؛ وذلك بسبب القيود التي تفرض على حرية التعبير في العالم العربي. وفي الواقع إن معرفة هذه الأمور جميعها تقتضي دراسة موسعة وتحليلات دقيقة وعميقة للفكر النسوي العربي، نأمل أن نتمكن من إنجازها في القريب العاجل.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

1 ـ أبو سته، منى أبو سته. «الرجل والمرأة قسمة أم وحدة» مجلة المنار: مصر العدد48 كانون أول 1988

2 ـ إمام، إمام عبد الفتاح إمام. «أرسطو والمرأة» مكتبة مدبولي: القاهرة 1996

3 ـ ايفنز، ساره ايفنز. «الحرية ونضال المرأة الأمريكية» ترجمة أمير فهمي، القاهرة: الدار الدولية 1992

4 ـ حمادة، نجلاء حمادة، جين سعيد المقدسي، وسعاد جوزف. «المواطنية في لبنان بين الرجل والمرأة»، دار الجديد: لبنان 2000.

5 ـ دي بوفوار، سيمون دي بوفوار. «الجنس الآخر». ترجمة لجنة من أساتذة الجامعة، منشورات المكتبة الأهلية ـ بيروت 1964.

6 ـ ضاهر، عادل ضاهر. «تأنيث الابستمولوجيا»، مجلة مواقف، دار الساقي: لندن العدد 74 ـ 75 خريف عام 1993 شتاء عام 1994.

7 ـ غارودي، روجيه غارودي. «النظرية المادية في المعرفة» تعريب إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر.

8 ـ لينين، ريازانوف، بابي وآخرون: المرأة والاشتراكية، ترجمة جورج طرابيشي، ط3 دار الآداب 1979

9 ـ اليافي، عبد الكريم اليافي. «في علم السكان» سوريا: مطبعة جامعة دمشق

ثانياً: المصادر والمراجع الغربية

1 - Albert. Jane Albert «Mother Right: a New Feminist Theory» Ms. August 1973.

2 - Alcoff and Pote «Feminist Epistemologies» NewYork. Routledg 1993.

3 - Andermaher. Sonya Andermaher «A Concise Glossary of Feminist Theory» Arnold London 1997.

4 - Bacon. Francis Bacon «The Philosophy of Francis Bacon Ed.B. Farrington. Liverpool: Liverpool University Press1964.

5 - Barry. Kathleen Barry «Female Sexual Slavery» Engle Woods Cliffs. N.J.Prentice - Hall 1979.

6 - Borden. Lizzie Borden «Women and Anarchy» Heresies N1.

7 - Balbus. Issac Balbus «Marxism and Domination» Princeton University Press 1982.

8 - Barret. Michele Barret «Women's Oppression Today». Verso: London 1991.

9 - Bartky. Sandra Bartky «Narcissism Femininity and Alienation: Social Theory and Practice 8» .no 20 Summer 1982.

10 - Bartky. Sandra Bartky «Femininity and Domination» London Routledge 1993.

11 - Benhabib. Seyla Benhabib and Cornell Druscilla «Feminism as Critique Cambridge Polity Press 1987.

12 - de Beavoir. Simone de Beavoir «The Second Sex» Trans and Ed by H. M. P Parsley New York. Vintage Books 1974.

13 - Benston. Margaret Benston «The Political Economy of WomenÆs Liberation. Monthly Review 21 no 4 September 19

14 - Bergmann. Barbara Bergmann «The Economic Emergence of Women» New York. Basic Books 1986.

15 - Bianchi. Emanuela Bianchi «Is Feminist Philosophy Philosophy?» Northwestern University Press 2000.

16 - Bird. Caroline Bird and Sara Wells «Born Female: The High Cost Of Keeping Women Down» New York. Pocket Books199.

17 - Bordo. Susan Bordo «Feminism: Western Culture and Body. University of California Press 1993.

18 - Bordo. Susan Bordo «The Flight to Objectivity» Albany: State University of New York Press 1987.

19 - Braggin. Mary Vetterling Braggin «Feminine and Philosophy». Roman and Littlefield 1977..

20 - Brien. Mary. O. Brien «The Politics of Reproduction» Boston: Routledge and Kegan Paul 1981.

21 - Bunch. Charlotte Bunch «The Reform Too Kit: in Building Feminist Theory». Essay From Quest. New York Longman 1981.

22 - Chodorow. Nancy Chodorow «The Reproduction of Mothering» Berkeley: University of California Press 1978.

23 - Cixous. Helen Cixous «Castration or Decapitation» Signs 7 1981.

24 - Clark. Lerenne Clark « Women and Locke: Who Own the Apple in the Garden of Eden? In Clark and Lang 1979.

25 - Code. Lorraine Code «What Can She know? Ithaca NY. Cornell University Press 1¿¿1

26 - Corea. Genae Corea «The Mother Machine» New York. Harper and Row1985

27 - Corea. Marilyn Corea «The Mother Machine» New York. Harper and Row. 1985

28 - Culler. Jonathan Culler «Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism» Ithaca. Cornell University Press 1982

29 - Daly. Mary Daly «Beyond God The Father: Toward a Philosophy of WomenÆs Liberation Boston Press 1973

30 - Daly. Mary Daly «Pure Lust: Elemental Feminist Philosophyö. Boston Beacon Press 1984

31 - Daly. Mary Daly «Gyn Ecology: The Metaethics of Radical Feminism» Boston: Beacon Press 1978

32 - Darrida. Jacques Darrida «Languages and Institutions of Philosophy» Trans Sylvia Soderling. Semiotic Inquiry 1984.

33 - Dinnerstein. Dorthy Dinnerstein «The Mermaid and The Miniature: Sexual Arrangement and Human Malaise» New York Harber Colophn books 1977.

34 - Edwards. Jeanette Edwards «Technologies of Procreator» Manchester University Press 1993.

35 - Eisentein. Zilla Eisentein «The Radical Future of Liberal Feminism» New York Routledge 1993

36 - Eisenstein. Zilla Eisenstein «Capitalist Patriarchy and the case for Socialist Feminism» New York Monthly Review Press 1979.

37 - Elshtain. Jean Bethlke Elshtain «The Family in Political Thought» University of Massachusetts Press1982

38 - Elshtain. Jean Bethlke Elshtain «Public Man Private Woman» Princeton University Press 1981

39 - Elshtain. Jean Bethke Elshtain «Mediations on Modern Political Thought» New York Prager 1986

40 - Engels. Frederick Engels. «The Origins of the Family: Private Property and the State» New York. International Publishers 1972

41 - Fry. Marilyn Fry «Some Reflections on Separatism and Power» in the «Politics of Realityö. New York. The Crossing Press 1983

42 - Farley. Lin Farley «Sexual Harassment of Women on Job», New York, Warner 1978

43 - Foreman. Ann Foreman «Femininity and Alienation» London Pluto Press 1977.

44 - Foreman. Ann Forman «Femininity as Alienation» International Socialism Spring 1979

45 - Farrow. Lynne Farrow «Feminism and Anarchism»

46 - Ferguson. Ann Ferguson «Lumumba School: Creating a Revolution Family Community Quest» a Feminist Quarterly 5.no3 Feb - Mar 198

47 - Ferguson. Ann Ferguson «Twenty Years of Feminist Philosophyö. Journal of Feminist Philosophy. Vol. 9. No3 summer 1994

48 - Fee. Elizabeth Fee «Is Feminism a Threat of a Scientific Objectivity» International journal of women's studies

49 - Firestone. Shulamith Firestone «The Dialectic of Sex» New York: Bantam Books 1971.

50 - Freud. Sigmund Freud «New Introductory Lectures on Psychoanalysis. New York W.W Norton and Co 1933.

51 - Friedan. Betty Friedan «The Feminine Mystique». New York Dell 1974

52 - Friedan. Betty Friedan «The Second Stage». New York Dell 1974

53 - Fromm. Erich Fromm «The Sane Society» Routledge and Paul London1993

54 - Husserl. Edmund Husserl «La Crise des sciences ET la phenomenological transcendental» Goliard 1976

55 - Gould. Carol Gould «Key Concept in Critical Theory Bender» New Jersey. Humanities Press 1977

56 - Griffin. Susan Griffin «Woman and Nature: The Roaring Inside Her» New York Harper and Row 1978

57 - Griffin. Susan Griffin «Rape: The Power of the Consciousness» San Francisco: Harper and Row 1979

58 - Grimshaw. Jean Grimshaw «Philosophy and Feminist thinking» university of Minnesota Press

59 - Harding. Sandra Harding and Mirril Hintikka «Discovering Reality. Boston: D Reidel. Boston and London1983

60 - Hartsock Nancy Hartsock «Money, Sex. And Power» New York Longman 1983

62 - Heak. Susan Heak «Knowledge and Propaganda: Reflection of an Old Feminist». Partisan Review 1993

63 - Helburn. Carolyn.G. Helburn «Toward the Promise of Androgyny. New York. Alfred.A. Knopf 1973

64 - Hein. Hild Hein «Women and Science» International Journal of Women Studies1981

65 - Hekman. Susan J Hekman. «Gender and Knowledge: Elements of Postmodern Feminism» Northeastern University Press. Boston 1992

66 - Hekman. Susan J Hekman «The Future of Differences: Truth and Method in Feminist Theory» Polity Press 1999

66 - Henness.y Rosemary Hennessy «Materialist Feminism and the Politics of Discourse» New York and London Rutledge 1993

67 - Husserl. Edmund Husserl «La Crise des sciences ET la phenomenological transcendental» Goliard 1976.

68 - Irigary. Luce Irigary «This Sex Which is not One» Trans Catherine Portes. New York. Cornell University Press 1985

69 - Irigary. Luce Irigary «Speculum the Other Women» Trans Gillian C. Gill Ithaca. New York. Cornell University Press1985

70 - Jaggar. Alison Jaggar «Feminist Politics and Human Nature» Rowman and Little Field Publishers. INC.1983.

71 - Kaplan. Alexandra G. Kaplan and Joan Bean. Boston Little Brown 1976

72 - Keller. Evelyn Keller «Reflection on Gender and Science» Yale University Press 1985

73 - Kelly. John Kelly «The Doubled Vision of Feminist Theory: a Postscript to the Women and Power Conference» Feminist Studies. 5. No 1. Spring 1979

74 - koedt. Ann koedt, Ellen Levine and Anita Rapone, ed. Radical Feminism, New York: Quadrangle Books 1973

75 - Kuhn. Annette Kuhn and Ann Mary Wolped, ed «Feminism and Materalism: Women and Modes of Production» Routledge London.

76 - Lacan. Jacques Lacan. A Selection Alan Sheridan. Trans. New York W.W. Norton 1977

77 - Lang. Lynda Lang «Towards a Theory Reproduction Labor» Paper prepared for presentation at the workshop on Marxism. Canadian Philosophy Association Congress. 4 - 7. 1979

78 - Laurin, Nicole Laurin «On the Women's Movement: Anarchism and State» Our Generation 115.no 2:37

79 - Lawrence. Sarah Lawrence «Committee Against Sterilization Abuse». Workbook On Sterilization, Bronxville. NY 1978

80 - Lopate. Carol Lopate «Pay For Housework» Social Policy 5 no.3.Sep - Dct 1974

81 - Llyod. Genevieve Llyod «The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy» Minneapolis University Press 1985

82 - Lyndon and Pateman. Mary Lyndon and Carole Pateman «Feminist Interpretation and Political Theory». Great Britain. T.J. Press 1988

83 - Machenzie and Kirk. Laurie Machenzie and Sue Kirk «What is Radical Feminist Counseling? Duplicated by Center of Women's Studies and Services 98F. St San Diego CA. 9211

84 - Marx. Karl Marx «Early Writing» Trans and Ed by T. B. Bottom New York McGraw Hill 1963

85 - Marx. Karl Marx «a Critique of Political Economy» Vol 1. New York. International Publishers 1976.

86 - Marx. Karl Marx «The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 New York. International Publishers1964

87 - Menssen. Sandra Menssen «Do Men and Women Use Deferent Logic?» A Replay To Carol Gilligan and Deborah Orr, Informal Logic O V. no2. Spring 1993.

88 - Mill. John Stuart Mill «Representative Government: The Subjection of Women» London. Oxford University 1971

89 - Mill and Taylor. John Stuart Mill and Harriet Taylor «Essays on Sex Equality». University of Chicago Press 197

90 - Millett. Kate Millett. «Sexual Politics». Garden City. NY. Doubleday 197

91 - Miller. Susan Brown Miller «Against Our Will: Men Women and Rape» New York Bantam 1976

92 - Mitchell. Juliet Mitchell «Psychoanalysis and Feminism» New York Vintage Books 1974

93 - Mitchell. Juliet Mitchell «Psychoanalysis and Feminism» New York Vintage Books 1974

94 - Moir and Jessel. Ann Moir and David Jessel. «Brain Sex» Delta Trriad Dell

95 - Myror and Bunch «Lesbiand the Women's Movement»

96 - Noddings. Nel Noddings «Caring: A Feminist Approach to Ethics and Moral Education, University of California Press 1984

97 - Nye. Andren Nye «Words of Power: a Feminist Reading of History and Logic». New York Routledge199

98 - Oakly. Ann Oakly «Sex. Gender and Society» Gower House England1998

99 - Ohillies. Ann Ohillies «Engendering Democracy» Polity Press: Great Britain

100 - Pateman. Carol Pateman «The Sexual Contract» Stanford University Press1988

101 - Pateman. Carol Pateman and Elizabeth Gross «Feminist Challenges: Social and Political Theory» Northeastern University Press1991.

102 - Perreault. Jeri Perreault. «Futuristic World Views» New York Bantam 1977

103 - Persall. Marilyn Persall. «Women and Values». Belmont Calif: Wadsworth 1986

104 - Poole. Ross Poole «Morality and Masculinity and the Market». Radical Philosophy no. 39 spring 1985

105 - Reiter. Rayna Reiter, Ed «Toward an Anthropology to Women» New York, Monthly Review Press 1975

106 - Rorty. Richard Rorty «Philosophy and Mirror». Basil Blackwell. Oxford, Princeton University Press 1980

107 - Rosa. Maria Rosa and Selma James «Women and Subversion of Community. Bristol. England: Falling Wall Press 1972

108 - Adrienn Rich «Of Woman Born» New York W.W.Norton 1997

109 - Rubin. Gayle Rubin «The Traffic in Women: Notes on Political Economy of Sex» New York. Monthly Review Press 1975

110 - Ruddic. Sarah Ruddic «Maternal Thinking» Feminist Studies 6, summer 1980

111 - Saxonhouse. Arlane Saxonhouse «Women in the History of Political Thought New York Prager 1985

112 - Scot. Ann Crittenden Scot «The Value of Housework» MS. 1.NO.I.1972

113 - Shanley. Mary Lyndon Shanley «Martial Slavery and Friendship: J.S Mill's The Subjection of Women Sage» Publication Inc 1981

114 - Sherman. Julia Sherman and Evelyn Beck.ed «The Prism of Sex», Madison: University of Wisconsin Press

115 - Smith. Dorthy Smith «Women's Perspective as A Radical Critique of Sociology». Sociological Inquiry 1974

116 - Spelman. Elizabith. V. Spelman «Woman as Body: Ancient and Contemporary Views» Feminist Studies 8. no 1.Spring 1982

117 - Spender. Dale Spender. «Man Male Language». Rutledge and Pual1981

118 - Tilchen. Maida Tilchen «Women's Music: Politics for Sale» Gay Community. New Music Supplement, June 1981

119 - Tong. Rosemary Tong «Feminist Thought» Westview Press:U.S.A 1989

120 - Walby. Sylvia Walby «Theorizing Patriarchy» Oxford Basil Blackwell 1990

121 - Wellstoncraft. Mary Wellstoncraft «A Vindication of The Rights of Women» ed. C.H.Poston New York Norton 1975

122 - Wolp and Kuhn. Ed «Feminism and Materialism»

123 - Wood. Allen.W. Wood «Karl Marx» London Routledge and Paul 1981

124 - Young. Iris Young.ôSocialist Feminism and the Limit of Dual Systems Theory», Socialist Review 10. no 2

125 - Zaretsky. Eli Zaretsky «Socialism and Feminism: Socialist Politest and Family Socialist Revolution 4 .no1 Jan - Mar 1974

المحتويات

الأسس الفلسفية

للفكر النسوي الغربي

ينم هذا الكتاب عن وعي حاد بضرورة الفلسفة للفكر النسوي، تأسيساً وتسويغاً وتوجيهاً، ويسعى إلى بلورة «**الأسس**» الفلسفية التي لا بد من طرحها وتوكيدها ومناقشتها وتطويرها لكي تكون حركة تحرر المرأة في المجتمعات العربية متينة القوام قادرة على المقاومة، حيث يجب المقاومة، وعلى الاقتحام، حيث يجب الاقتحام. إلا أنه لا يفعل ذلك بصورة مباشرة، بل بواسطة التفكير في ما أنتجته الحركة النسوية، بتياراتها المختلفة، في البلدان الغربية بوجه عام، وفي المجتمع الأميركي بوجه خاص، من مؤلفات فلسفية، وضعتها في معظمها نساء باحثات ومناضلات، ولم يترك صدورها النظرة الفلسفية السائدة إلى الإنسان على حالها.

